G. MARCHESINI

* * * * *

IL SIMBOLISMO NELLA CONOSCENZA E NELLA MORALE

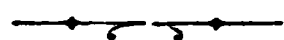
PICCOLA BIBLIOTECA DI SCIENZE MODERNE N. 32.
FRAT. BOCCA EDITORI.

LIBER

LIBERTAS

IL

SIMBOLISMO



ALTRE OPERE DELLO STESSO AUTORE

Elementi di Psicologia (2a ed. 1901), *di Logica, di Morale* (in 2 vol.) *e di Pedagogia.* Firenze, ed. G. C. Sansoni, 1896-1901 (con prefazione di R. ARDIGÒ). . . . . L. 8 30

La crisi del positivismo e il problema filosofico. Torino, Frat. Bocca, 1898 . . . . » 3 —

Le amicizie di collegio (con prefazione di E. MORSELLI e in collaborazione col dott. G. OBICI). Roma, Società ed. « Dante Alighieri », 1898. » 3 —

La teoria dell'utile. (« Principî etici fondamentali e applicazioni »). Palermo, R. Sandron, 1900 » 3 —

0

GIOVANNI MARCHESINI

IL SIMBOLISMO NELLA CONOSCENZA E NELLA MORALE



TORINO
FRATELLI BOCCA, EDITORI

MILANO — Corso Vitt. Eman., 21
ROMA — Corso, 216-217
FIRENZE — F. Lumachi, Succ.
Dep. Gen. per la Sicilia: O. Fiorenza - Palermo

1901.

(ML) TORINO - TIPOGRAFIA G. SACERDOTE.

INDICE

PARTE III.

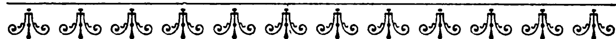
Il simbolismo nella filosofia e nella scienza.

PARTE IV.

Il simbolismo e l'unificazione del reale.

PARTE V.

Il simbolismo nella morale.



INTRODUZIONE.

Sommario. — I. Il nostro problema. — II. Il criterio della verità. — III. Il simbolo. — IV. I diritti dell'idea. — V. Partizione del nostro lavoro.

I.

Si narra che nel Foro di Roma, ne' tempi in cui vi si ammiravano le splendide opere dell'arte greca, fosse esposta una tavola di squisita fattura, che rappresentava un pastore nell'atto di guardare la greggia. L'abito, l'atteggiamento, l'aspetto erano d'uomo ignobile, ma era tale e tanta la finezza dell'esecuzione, che quell'uomo si sarebbe detto vivo e vero.

Un ambasciatore germanico — venuto a Roma — fu condotto ad ammirare il dipinto, come s'usa fare con i forestieri per le cose

più belle che la città vanti. L'ambasciatore scôrse con l'occhio, una e due volte, il quadro insigne, ma non diede segno alcuno di meraviglia. Richiesto poi quanto lo stimasse, rispose che « non avrebbe voluto neppure in dono un tale uomo, vivo e vero ». — *Sibi donari nolle talem virum vivum verumque* (1). — Tanta industria d'arte doveva adoperarsi, per quel rozzo visitatore, intorno a più nobil soggetto. Era cosa futile mostrare il ritratto d'un uomo, che nessuno avrebbe degnato di guardare se l'avesse avuto dinanzi. Mancavano forse al mondo e alla storia personaggi eroici, nelle cui figure i meriti dell'artefice potessero pareggiare quelli del soggetto?

La sciocca risposta, prova della più assoluta mancanza del senso dell'arte, giova a noi per distinguere in quante maniere può essere considerato il simbolo.

Il simbolo può essere riguardato: 1° in sè stesso; 2° nella cosa che rappresenta; 3° in sè e nella cosa. Nel primo caso si ha l'arte pura, l'estetica; nel secondo, l'arte è trascurata del tutto, e, in luogo del sentimento estetico, hanno esclusivo dominio sensazioni,

(1) C. Plinii Secundi, *Nat. hist.*, libr. XXXV.

sentimenti, idee d'altra natura; nel terzo caso, la duplice considerazione del simbolo e della cosa implica sentimenti varî, che possono discordare dal tono estetico o essere con questo in accordo. Il rozzo ambasciatore non riguardò il simbolo estetico, ma la cosa, la persona, che parve a lui spregevole nell'immagine, non meno che se fosse viva e vera: e l'eccesso in cui trascese il suo gretto pensiero, è analogo a quello di chi, per converso, trascura la cosa, per non fissare che il simbolo, di cui dunque non riguarda l'intimo significato, il valore ideale.

Che dire poi della dottrina che fa di questo eccesso del pensiero un principio di filosofia e riduce sostanzialmente a simbolo anche ciò che nella fede comune ha il maggior diritto alla obbiettiva concretezza, come la verità e il bene?

Questa opinione, che non da oggi mira a raccogliersi nella logica organizzazione del sistema, è il soggetto vivo e vero della trattazione presente.

La scienza è un puro gioco di simboli più o meno elaborati dagli oziosi e futili artificî della nostra intelligenza? La morale teorica e la morale pratica possono riposare nel sim-

bolo come loro essenziale fondamento? O, invece, il simbolo è un'infiltrazione capace di corrompere il vergine spirito della verità e della vita del pensiero conoscitivo e morale? Tale è il problema nostro nella sua più larga estensione. Gioverà tuttavia presentarne ancora i nodi maggiori e distenderne la tela sopra una superficie che sia quanto è possibile piana.

II.

Il concetto di *simbolo* è non meno equivoco dell'uso che si fa di questa parola. Il concetto è logico e l'uso è legittimo se per *simbolo* s'intenda la figura rappresentativa o il segno della cosa o dell'idea; ma se la cosa si trascura per non considerare fuorchè il simbolo, o se si ritiene che l'idea sia sostanzialmente null'altro che simbolo — onde al simbolo si attribuisca ciò che spetta soltanto all'idea —, allora, non v'ha dubbio, il simbolo falsifica il criterio della verità, e travisando il pensiero conoscitivo, rovescia le basi del sapere scientifico e filosofico. Se, infatti, l'idea, il pensiero, la conoscenza sono un puro simbolo del reale, ne deriva ch'è un simbolo

anche il Vero; in altri termini, riesce illusoria e fallace ogni fede scientifica.

E poichè al problema del conoscere si congiunge intimamente il problema morale (la volontà del bene essendo la traduzione pratica d'una convinzione logica), dobbiamo ancora chiedere se sul principio del simbolismo possa effettivamente sorgere una morale teorica e pratica. È facile comprendere come la diversione della conoscenza e il disconoscimento del suo obbiettivo valore trascinino a rovina anche la morale. Quale valore, infatti, assegnare al Vero morale, se il Vero è una illusione? E quale fine prescrivere alla condotta, se il fine si esaurisce nel simbolo, o, insomma, nel parere? Il sacrificio della sostanza alla forma non è, in realtà, la perfetta negazione d'ogni morale? Se un criterio è necessario nella determinazione sia teorica, sia pratica del vero e del bene, questo non può dunque essere puramente formale (il simbolo è pura forma), perchè non è pura forma nè il vero, nè il bene. Un criterio, che potremmo dire *sostanziale* e che dovrebbe risultare dall'unità di un principio fondamentale che in sè raccogliesse il rapporto del pensiero con l'essere, s'impone alla scienza e alla filo-

sofia speculativa e pratica come condizione *sine qua non* della loro consistenza logica.

Il progresso del pensiero conoscitivo tende a dare una coerenza sempre maggiore alla mente umana e a correggere l'errore: ma col moltiplicarsi delle cognizioni, si complicano i rapporti del pensiero e si va quindi rendendo possibile una somma sempre maggiore di errori: nel medesimo tempo s'acuiscono e aumentano le controversie, onde il pensiero, movendosi in diverse e contrarie direzioni, giunge a sistemi opposti, a dottrine contraddittorie. Ora, chi non vede che la disparità del sapere è frutto della disparità dei concetti intorno al valore della conoscenza e al conseguente criterio della ricerca e della determinazione del vero? Se uno fosse il criterio, uno il principio che lo ispira, e perfettamente logico il processo che lo svolge, l'accordo nella verità non potrebbe mancare. Non è, d'altra parte, possibile stabilire l'unità del principio fondamentale e del relativo criterio, senza stabilire l'unità nella concezione dell'idea, senza definire gli uffici e i diritti del pensiero in relazione al *simbolo*.

III.

Non è possibile superare l'Io proprio e cogliere il non-Io nella sua indipendenza dall'Io: ma che altro significa questo, se non che la conoscenza è possibile solo in quanto se ne compiono le condizioni? Non v'è conoscenza che non sia rapporto reale, corrispondenza: ora l'Io è conoscente in quanto, senza travisarsi e negarsi, raccolga in sè stesso e trasformi le impressioni sensibili, riflesso naturale del non-Io. Lo spirito diventa il teatro dei fenomeni, ma non è esso stesso il creatore di questi, poichè essi hanno origine esteriore ed esteriormente si continuano, ond'è naturale e non puramente subbiettivo il dramma ch'essi rappresentano nello spirito nostro. La natura, insomma, si continua nello spirito e vi si drammatizza, componendovi un'unità ideale, che è lo stesso Vero. Il nostro mondo mentale — se così dev'essere inteso il suo rapporto con la natura — è dunque un mondo di puri simboli, di fantasmi, di simulacri, di segni che nulla abbiano in sè stessi dell'essere naturale e

nulla quindi ci dicano con certezza di questo? Se, d'altronde, così fosse, verrebbe meno ogni conoscenza, poichè la natura e lo spirito costituendo due enti a sè, incomunicabili, dovremmo disperare di poter mai senza illusione distinguere il sapere dall'ignorare, il vero dall'errore. Dobbiamo pertanto rivedere il concetto di *simbolo,* in applicazione al conoscere.

A fissare la rappresentazione o l'idea d'una cosa o d'un fatto noi ricorriamo al segno che si è convenuto di associarvi e che si può dire ne sia l'espressione analogica. Il segno, il simbolo, è pertanto innegabilmente un mezzo d'ideazione e un termine di associazione mentale. Lo spirito umano è essenzialmente utilitario, e poichè i suoi processi, per la molteplicità dei loro termini e momenti, hanno pur bisogno d'essere abbreviati, il simbolo è un mezzo efficacissimo all'abbreviazione mentale. Ma dall'essere il simbolo un utile mezzo al lavoro mentale si può forse inferirne che è simbolico in sè e per sè, intrinsecamente, il lavoro mentale? Si può attribuire all'idea il carattere di simbolica, solo perchè all'idea *corrisponde* il simbolo che la rappresenta o significa? Si può riconoscere

al simbolo, anzichè all'idea da esso indipendente, l'ufficio esplicativo? O se questa sostituzione avvenisse, l'idea dovrebbe risorgere, rivendicando contro l'usurpazione del simbolismo il diritto all'integrità propria e al riconoscimento del suo valore conoscitivo indipendente dal simbolo?

IV.

Quel campo di battaglia che i diritti del sentimento hanno nella religione e nell'arte, hanno nella scienza e nella filosofia i diritti dell'idea; la verità, di sostanza o di forma, è la forza degli uni e degli altri. Sarebbe effimera la lotta d'un'idea o d'un sentimento se le mancasse ogni base di verità; all'incontro, si può dire non vi sia lotta umana che, qualunque possa esserne il modo e il fine particolare, non debba il suo principale movente alla logica di un principio o alla impulsività d'un sentimento tenuto desto da una credenza.

Il sentimento della verità è dunque l'anima comune alla scienza e alla filosofia, alla religione e all'arte, che per esso diventano forme

caratteristiche dell'attività dello spirito umano e dalla persistenza sua traggono la perennità propria. I diritti dell'idea sono la razionale rivelazione di quel sentimento, e costituiscono la vita stessa del progresso di queste energie essenzialmente umane. Nelle particolari convergenze dei singoli elementi del pensiero nei varî momenti storici, essi si rinnovano non già per una meccanica ripetizione, ma per integrazioni dinamiche, onde hanno una storia evolutiva la scienza e la filosofia, la religione e l'arte. I diritti dell'idea si manifestano tuttavia con maggiore larghezza e vigore nella scienza e nella filosofia, benchè non estranei del tutto, per l'unità dello spirito umano, al sentimento che accende la vita della religione e dell'arte. Il pensiero progredisce più manifestamente del sentimento, e i suoi acquisti non hanno una vitalità provvisoria, propria il più spesso delle forme del sentimento.

L'arte non ha con il reale vincoli così stretti come la scienza e la filosofia; perciò se è atta a fermare anche il più fugace sentimento, cogliendone l'intima verità psicologica, non è altrettanto atta a rispondere in maniera definitiva e obbiettivamente ai problemi dell'essere e della vita. La scienza e

la filosofia considerano come necessità logica il prescindere dal sentimento e, in generale, dalle forme personali e soggettive di cui si tende a rivestire il concetto delle cose; ed è così che mentre il subbiettivismo dà all'arte un valore che può dirsi virtuale ed implicito, la scienza e la filosofia hanno un valore obbiettivo e un contenuto esplicito. L'idea, che è il loro intrinseco elemento, dev'esservi infatti chiaramente e freddamente formulata, onde possa apparire identico per tutti, obbiettivamente vero, tutto il suo contenuto (1).

Rivendicando i diritti dell'idea contro le usurpazioni dell'arte, o, più generalmente, del simbolismo, si viene pertanto a ben distinguere l'ufficio della scienza e del conoscere da quello dell'arte e del sentimento, e a tracciare i giusti confini entro i quali si deve svolgere per virtù propria, forte della verità sua assoluta, il pensiero scientifico e morale.

---

(1) « Der blosse Begriff hingegen ist ein vollkommen Bestimmbares, daher zu Erschopfendes, deutblich Gedachtes, welches sich, seinem ganzem Inhalt nach. durch Wort kalt und nüchtern mittheilen lässt ». SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t° II, pag. 466. Leipzig, 1873.

V.

La materia del nostro lavoro sarà così ripartita: nella parte I determineremo il concetto di simbolo e il suo valore psicologico e logico in confronto al valore intrinseco dell'idea. Nella II riguarderemo il simbolo nel suo rapporto col valore estrinseco del pensiero e tratteremo il problema se la conoscenza del reale sia essenzialmente simbolica, col quale problema generale altri più particolari s'intrecceranno, la cui discussione contribuirà a precisare l'idea del rapporto del nostro pensiero con la natura che diciamo oggettiva. Nella parte III studieremo la varia azione che il simbolo ha esercitato specialmente nel pensiero filosofico e che esso ha tuttora in alcune concezioni fondamentali, che ne rimangono infirmate e falsificate. Vedremo pertanto di ridurre il concetto di simbolo a quei giusti confini per cui è utile strumento di scienza. Nella parte IV sarà nostro proposito sostituire alla concezione simbolica del reale quel principio che a noi parrà il più scientifico e, in pari tempo, il

più filosofico. Infine, nella parte V, tenteremo di purificare da ogni influenza del simbolo il principio fondamentale dell'Etica, non senza riguardare l'azione del simbolo nella morale pratica.

Esaminando così, con la lente d'ingrandimento che ci presta la critica, le diverse facce di quel poliedro ch'è il simbolo, e i multiformi travestimenti ch'esso subisce nell'esercizio del pensiero e del sentimento, ci proponiamo di rendere al nostro sguardo più precise e corrette le linee maggiori della conoscenza e della morale.



PARTE I

IL SIMBOLISMO NEL PENSIERO

IL SIMBOLISMO NELLA CONOSCENZA E NELLA MORALE

CAPITOLO I.

Il simbolismo in generale.

Sommario. — I. Varie specie di simboli. — II. Correlazione di pensiero a simbolo. — III. Classificazione dei simboli.

I.

La parola: *simbolo,* come è indicato dall'etimologia (συμ-βάλλω *getto* o *metto insieme, confronto, riconosco*), designa la connessione logica di due termini o dati, ciascuno dei quali partecipa con l'altro di una particolare relazione. Esprime pertanto un rapporto mentale, che può essere tanto vario quanto sono molteplici i termini che possono costituirlo. Sotto un rispetto generale, tutto puó assumere funzione di simbolo, perchè qualunque dato che richiami alla mente un altro dato, può dirsi *simbolo* di questo. Può avere l'ufficio di simbolo un oggetto o un carattere d'un oggetto, sia questo animato o inanimato; una figura fissa

o mobile e variabile; una formula, un atto o una serie di atti; un'idea o un gruppo d'idee.

Simbolo per eccellenza è la parola, ossia quel segno fonetico o grafico che è, a così dire, l'indice suggestivo d'un'idea o astratta o concreta. Anche un elemento della parola, ad esempio la lettera iniziale, è simbolo rispettivamente all'intiera parola ch'essa richiama; anzi si può dire che ogni parte è simbolo del tutto, come il tutto è simbolo delle sue parti.

Sono simboli le figure geometriche, le quantità algebriche, i numeri, i segni grafici svariatissimi, di cui si valgono, benchè in diversa misura e con ineguale vantaggio, le singole scienze e specialmente alcune, quali la chimica, la statistica, la fisiologia, per non dire di altre che, come le matematiche, sono essenzialmente simboliche.

Una figura scolpita o dipinta, suscitando in chi l'osserva, per una certa analogia molte volte impenetrabile alle menti meno elette, una data idealità, diventa simbolo di questa. E vi hanno poi analogie simboliche comunissime; ad esempio, è noto come col leone si rappresenti la forza, col serpente l'insidia o la prudenza, con l'agnello la mansuetudine, con la colomba la purezza e l'innocenza. Pure simboliche sono, naturalmente, le espressioni metaforiche che si ricalcano su queste ed altre immagini e analogie, onde, riferendoci col pensiero alle analoghe virtù, diciamo d'un uomo ch'è un leone, un agnello, una vipera e via discorrendo. L'idealizzazione simbolica delle cose

non ha limiti, e si sa con quale vago e pur bizzarro senso di poesia si doni ai fiori un linguaggio mistico, quasi a congiungere in un divino intreccio le armonie delle cose con le armonie dello spirito. Il simbolo è, per così dire, il *diapason* di questo poetico accordo.

È simbolo un gesto di minaccia, un moto di compassione o d'amore; sono simboli il bacio, il saluto: in generale, è simbolico ogni atto con cui esprimesi un'emozione che ci allontana o ci accosta con lo spirito agli altri, tentandosi in questo ultimo caso, per mezzo della materialità del segno, la compenetrazione degli animi.

Nella pratica delle religioni si dicono *simboli* certi segni sensibili come quello della croce, o brevi frasi, formule di culto, che rappresentano quasi una convenzione tacita dell'uomo con l'invisibile. Simbolici si dissero pure atti di profondo significato, quali i sacramenti, pegni di eterna salute. Si dissero simbolici anche i libri contenenti la razionale esposizione delle questioni dogmatiche sorte co' rivolgimenti religiosi del secolo XVI. Si dissero simboli i sogni, i presagi, come forme chiare di voleri misteriosi.

Saremmo tuttavia assai lontani dalla mèta se volessimo fare una enumerazione completa delle varie specie di simboli, specialmente se si vuol dare al simbolo un ampio significato, estendendolo fino al dominio del puro pensiero. Invero, tutti i modi con cui semplifichiamo o, insomma, esprimiamo le rappresentazioni delle cose, dei fatti, dei

nostri stati di coscienza, hanno, si può dire, carattere simbolico, che si accentua tanto più quanto maggiore è l'artificio a cui ricorriamo. La nostra mente è una sorgente inesauribile di simboli; i quali però (e qui richiamiamo l'attenzione del lettore) se giovano a dare, quasi diremmo, un tono estetico alle espressioni del pensiero e del sentimento, trasportano tuttavia spesso, con danno della logica, al di là del reale. Per il simbolo, infatti, si travisano talora le cose e le idee delle cose; per esso si assurge nel dominio del trascendente, così che, elevandoci come in sogno dal relativo all'assoluto, dal naturale al soprannaturale, perdiamo poi la netta visione del reale. Vi sono simboli in cui l'uomo vede o crede vedere una chiara parvenza di ciò che altrimenti sarebbe inaccessibile, e ne rimane non pure attratto, ma soggiogato e vinto, onde il simbolismo può dirsi, senza abuso di metafora, il fratello carnale del misticismo.

Nel simbolo mistico risplende il divino e in esso si accende la mente dell'asceta come in un'estatica visione: da esso scende all'anima la rivelazione dell'infinito. Che importa se è un idolo della fantasia, una creazione dello spirito? Sacrificando questo idolo, si dovrebbe rinunciare all'ardente voluttà della contemplazione! Nè manca il ragionamento a soccorrere e quasi a consolidare l'esaltazione della fede. Se il simbolo suppone la cosa, perchè mai il simbolo della fede, così fecondo d'incomparabili conforti, dovrebbe essere una finzione?

Il simbolo è dunque un bisogno umano; e poichè nella varietà dei simboli si riflettono i varî atteggiamenti dello spirito, riteniamo non sia esagerazione asserire che, per lo studio del multiforme apparire di questa veste del pensiero, si potrebbe ricostruire la trama della psiche individuale, o almeno rilevare di essa qualche strato importante. Il simbolo risponde infatti a un duplice bisogno: psicologico e logico; nè ad esso è estraneo l'atteggiarsi del sentimento morale.

II.

Il simbolo raffigura nella forma variamente elaborata il grado diverso di elaborazione a cui è giunto il pensiero. Vi è infatti una corrispondenza costante tra quello che si dice il contenuto e la espressione d'uno stato mentale. Se il pensiero è infantile, il simbolo non può essere raffinato; nè lo stesso simbolo può essere inteso alla stessa maniera dall'uomo colto e dall'ignorante; nè, infine, il bisogno di fissare il pensiero nel simbolo o di ricorrere a questo per evocare il pensiero, può essere sentito nello stesso modo.

Per un bimbo il cavallo sul quale egli, battendolo, galloppa, può essere rappresentato da un rozzo bastone. Un cencio, ch'egli indossa, diventa la veste del prete, la quale rende solenne la funzione cerimoniale da lui grossolanamente riprodotta. Qualche fronzolo, ch'egli porta con affettata

ostentazione e visibile arroganza, basta a comporre la divisa militare.

Non altrimenti avviene ne' popoli primitivi, presso i quali il simbolo non perde della nativa rozzezza, pur avendo per fine un'idealità razionale; come il fuscello di paglia o la foglia di quercia o la zolla di terra con cui si simboleggiava l'investitura della proprietà. Lo scettro, la corona, e via dicendo, furono forme materiali e rozze di comando, alla cui intrinseca miseria poco aggiunsero le dottrine razionali che posteriormente eressero all'indiscutibilità del dogma il diritto del più forte o altri pseudo-diritti.

Lo elevarsi della mente, l'arricchirsi del linguaggio, il complicarsi dell'organismo delle istituzioni e lo stesso bisogno di rendere quanto più semplici le manifestazioni esteriori delle idee mano mano che queste si resero più complesse, concorsero a educare anche l'immaginazione simbolica. Tuttavia non scomparvero le formazioni simboliche primitive, le quali rimasero nella psiche dei fanciulli e del volgo, come a segnare il punto di partenza del progresso compiutosi nelle menti severamente educate al magistero dell'idea positiva.

Pensiero e simbolo adunque si corrispondono (come materia e forma) non solo in sè, quali elementi fissi, ma ancora nella loro storia evolutiva, perchè è naturale che, progredendo il pensiero, vadano trasformandosi e quasi ingentilendosi le forme simboliche delle sue manifestazioni. Da ciò deriva che una classificazione dei simboli ha, oltre

che un valore psicologico, una importanza estetica e logica: estetica, quanto ai simboli considerati come forma o espressione del pensiero; logica, per il loro ufficio strettamente rappresentativo e razionale.

III.

Poichè noi non facciamo la storia del simbolismo, non è necessaria, al nostro intento, una classificazione dei simboli che sia informata a un criterio essenzialmente storico e descrittivo. A noi non interessano tanto i caratteri esteriori e formali dei simboli, quanto quelli intimi, ideativi. Tuttavia una classificazione *storica* (diciamo pur così) è pur sempre utile avviamento e solida base d'una classificazione *razionale*. G. Ferrero tratta dei simboli con il seguente ordine, che ci pare ritragga il carattere d'una classificazione informata a un criterio storico:

1° *Simboli di prova*, come i nostri documenti scritti, le nostre citazioni, ecc., a cui rispondevano in antico segni più strani. Ad esempio, per garantire l'adozione, nell'Europa del Nord il padre uccideva un bue e con la pelle del piede destro faceva una scarpa che egli calzava e faceva calzare poi all'adottato e al legittimato, agli eredi, agli amici. Presso i Badagas, invece, il futuro padre passa la gamba sulla testa del fanciullo che gli vien portato innanzi. Nel primo caso si esprime l'idea

dell'assistenza che il padre deve al figlio adottivo; nel secondo il dominio suo su questo;

2° *Simboli descrittivi.* Si hanno quando per significare una cosa se ne traccia la figura o si rappresenta un oggetto affine. Gli Ateniesi per ricordare Leona, amica di Aristogitone, siccome Leona significa anche leonessa, le eressero per monumento una leonessa di bronzo. Il monumento innalzato dai Greci alle Termopili, in onore di Leonida, fu un leone; non certo perchè il leone ne simboleggiasse il valore, ma per l'affinità di suono tra le parole λέων e Λεουνίδας;

3° *Simboli di sopravvivenza.* Nel medio evo abbiamo notizia di tribunali adunati in riva ai fiumi, ai laghi, intorno a fontane, a sorgenti e a fossi, sui ponti; rimase, cioè, la sacra formalità di tornare a rendere la giustizia in quei luoghi dove la rendeva la giustizia militare, anche quando il potere giudiziario passò dall'assemblea al re o ad un suo ufficiale;

4° *Simboli di riduzione.* Tale l'investitura di una proprietà per il simbolo della paglia o di una foglia di quercia;

5° *Simboli emotivi.* I distintivi dell'autorità, come la corona, lo scettro, l'abito, la bandiera;

6° *Simboli mistici.* Così l'incanto, l'incantamento erano un tempo, come ci rivela la stessa parola, una formola a cui si attribuiva una potenza superiore (1).

(1) G. Ferrero, *I simboli.* Torino, Fratelli Bocca, 1893.

In questa classificazione dei simboli è evidente lo scopo di dimostrare più la loro varietà storica che non la loro natura e finalità psicologica e logica. Riguardando i simboli sotto quest'ultimo aspetto, essenzialmente razionale, a noi sembra di poterne dare la classificazione seguente:

1° *Simboli ricostruttivi*; - 2° *significativi*; - 3° *rappresentativi*; - 4° *esplicativi.*

Qualche esempio chiarirà opportunamente la nostra interpretazione:

1° *Simboli ricostruttivi.* Una linea è generata dal punto, e perciò il punto può essere simbolo della linea se all'immagine visiva di essa si associ l'idea del suo movimento nello spazio: esso è il principio di un oggetto ideale che completiamo mentalmente, e perciò n'è anche il simbolo. Lo stesso si dica della linea come elemento e simbolo della superficie, e di questa come elemento e simbolo del volume. Il lampo e il tuono mi risvegliano l'idea del temporale; la penna che tengo fra mano mi richiama al pensiero l'idea dell'atto dello scrivere. Un'immagine sacra mi suscita nella mente una serie indefinita di atti religiosi. Questi sono tutti esempi di simbolismo ricostruttivo, per cui il tutto d'una cosa o d'un fatto mi è richiamato integralmente al pensiero da una parte della cosa o da un momento del fatto;

2° *Simboli significativi.* Il dato simbolico può essere associato convenzionalmente a un altro dato, senza essere una parte di questo. L'atto, ad

esempio, di chi stringe il pugno, è un simbolo che può dirsi ricostruttivo dell'atto di chi con esso colpisce; l'atto invece di chi saluta è un simbolo significativo, perchè non v'è alcuno stretto e naturale rapporto tra quell'atto e il suo fine, che è di attestare rispetto, amicizia, riguardo di convenienza. La parola e i numeri, i moltissimi segni convenzionali che si adoperano nelle varie scienze e anche nelle relazioni della convivenza, hanno analogo valore; ossia, pur valendo a ricostruire mentalmente un ordine complesso d'immagini o d'idee, sono più propriamente significativi che non ricostruttivi, perchè non li completiamo come si fa della parte di un tutto, ma ad essi *sostituiamo* altri dati, determinate idee;

3° *Simboli rappresentativi.* L'estensione che può assumere l'uso di questi simboli (di cui demmo più sopra qualche saggio) è immensa, perchè è inesauribile la duplice forma, spirituale e materiale, da cui sgorga l'ispirazione dell'arte. Un'idealità può essere rappresentata con artistico concepimento per mezzo d'una figura che nella forma o nell'atteggiamento abbia in comune con quella idealità, a così esprimerci, il tono ideale. I simboli dell'arte sono rappresentativi, sia che riproducano la realtà com'è in sè stessa *(naturalismo, verismo)*, sia che la riproducano idealizzata, trasformata, travisata *(simbolismo* nell'arte). Questi simboli sono pur essi ricostruttivi, perchè per essi si ricostruisce nel pensiero dell'osservatore un dato preesistente, e sono poi anche simboli significativi, perchè espri-

mono in una forma, che può essere convenzionale, un concetto che oltrepassa indefinitamente le linee della figura simbolica; ma più propriamente li diciamo rappresentativi, per quella maggiore affinità che, in ispecie nell'arte non puramente simbolica, esiste tra il simbolo e la cosa; affinità che può essere perfetta simiglianza di forma, come nelle figure che rappresentano una data cosa o persona;

4° *Simboli esplicativi.* La formula con cui il matematico ci dà la conclusione d'una serie di operazioni e, in pari tempo, la ragione di conclusioni nuove, oppure anche il perchè del prodursi d'un fatto fisico, è un simbolo esplicativo.

Se veramente l'astratto è una spiegazione del concreto, se la formula ideale, la figura e il numero sono l'essenza ultima dell'essere e del divenire, questa classe di simboli ha un valore ben più grande che non le altre classi di simboli. Se, all'incontro, si ritiene che il concreto si spieghi con il concreto e non già per l'astratto che lo sostituisce; se si esclude che il segno dia ragione della cosa, si dovrà inferirne che non esistono *propriamente* simboli esplicativi.

La credenza che esistano simboli esplicativi dipenderebbe dall'illusione per cui appaiono tali (per uno strano fenomeno di ottica mentale) simboli d'altra natura. Così avvenne infatti della parola, la quale, da puro simbolo significativo, diventò col Logos principio effettivo e quindi esplicativo delle cose.

È noto quale efficacia misteriosa attribuisse alla parola Filone Alessandrino. Dio, secondo Filone, mandò il Verbo nel mondo, che operò per lui. Il Verbo è figlio primogenito del creatore, è l'istrumento che egli adoperò nella creazione del mondo, è il mondo ideale, secondo cui Dio formò la materia, è lo strumento per mezzo di cui Dio governa e conserva il mondo, è, infine, il mediatore tra Dio e l'uomo, e come istruttore del genere umano è lo spirito di Dio.

Per Raimondo Lullo la parola è la fonte di ogni sapienza: la diversa distribuzione delle lettere e la loro varia combinazione ci fanno conoscere tutte le cose; esse stesse sono, per la loro virtù magica, sorgenti di cognizioni e di idee.

Analogamente avvenne dell'ufficio dei numeri quando a questi si attribuì una misteriosa efficacia; ma di ciò più oltre.

Intanto ci chiediamo: quale parte ha il simbolo nella fenomenologia della *conoscenza?* E quale n'è il valore in confronto del valore proprio della conoscenza? Alla discussione di questo problema ci ha aperto la via la nozione comparativa del simbolo, ma una nuova analisi dell'ufficio del simbolo nel magistero cogitativo varrà a meglio precisarne l'importanza gnoseologica.



CAPITOLO II.

La funzione psicologica del simbolo.

Sommario. — I. Il simbolo e il pensiero. — II. La funzione del simbolo nel lavoro mentale.

I.

Il simbolo è umano come la parola che è il prototipo dei simboli, come il gesto o solo o accompagnato dalla parola, che ha pur esso natura simbolica; è umano come il pensiero, che trae dai simboli alimento e materia di estrinsecazione. Il simbolo è una formazione naturale, prorompente dalla stessa costituzione psicologica dell'uomo, nella quale esercita l'ufficio di elemento integrativo. Pensare è integrare, e il simbolo è mezzo d'integrazione come dato che serve al richiamo di altri dati. Infatti la nostra classificazione dei simboli è razionale, in quanto coglie nel meccanismo dei simboli quell'elemento dinamico che è

appunto l'attività integrativa. Le varie categorie di simboli sono altrettante categorie d'integrazione psicologica e logica.

I simboli ricostruttivi rappresentano l'integrazione di *completamento;* i significativi, la integrazione di *sostituzione;* i rappresentativi, quella di *somiglianza.* I simboli esplicativi — se così si vogliono chiamare quei simboli che pur non spiegando nulla per sè stessi (poichè rifiutammo al simbolo ogni intrinseco carattere esplicativo) *indicano* un *lavoro mentale esplicativo,* di cui essi non sono che i segni — rappresentano l'integrazione di *ragionamento* (1). L'organizzazione logica delle idee ha dunque ne' simboli una rappresentazione formale: anzi, poichè il simbolo esprime un rapporto integrativo, si può, sotto un certo rispetto, estendere la funzione del simbolo agli stessi elementi del pensiero, potendo, come vedremo, ogni elemento psichico, in quanto è integrativo, considerarsi come simbolo dell'atto dell'integrazione, e anche del risultato a cui il processo dell'integrazione dà luogo. Ma le analogie tra la natura del pensiero e quella che il simbolo ha per il suo ufficio integrativo, non si arrestano qui; nè sarà vano aggiungere qualche nuovo cenno.

Il pensiero è distinzione; il simbolo è, pur esso,

(1) Circa il fatto psicologico dell'*integrazione* confronta, oltre le *Opere filosofiche* di R. Ardigò, i miei *Elementi di psicologia,* cap. VII, pag. 110, 2ª edizione interamente rifatta. Firenze, G. C. Sansoni, 1900.

per la sua efficacia limitativa, un mezzo di distinzione, o, più propriamente, di fissazione del distinto.

Il pensiero è unificazione; il simbolo, come indice d'un rapporto, esprime esso pure l'atto di unificare; è un'unità che ideologicamente contiene un molteplice.

Il pensiero è dualismo, perchè implica un soggetto e un oggetto, un contenente e un contenuto, e benchè il valore filosofico di tale dualismo sia discutibile, questo è logicamente innegabile. È del pari innegabile il potere unificatore del pensiero, perchè pensare è riferire, e riferire è coordinare, e ogni coordinazione è logicamente una unità. Dunque spettano al pensiero le due funzioni del distinguere e dell'unificare, dell'analisi e della sintesi.

L'uomo pensa sè e le cose, sè e i fatti; pensa il finito, il relativo, l'accidentale accanto all'infinito, all'assoluto, al necessario; ma poi egli coordina in una unità logica le due idee antitetiche, anzi ripone nell'una la ragione logica o concreta dell'altra; in sè ritrova il soggetto d'ogni conoscenza, d'ogni cosa o fatto; nell'infinito ritrova la ragione del finito, nel necessario rigenera l'accidentale.

Ora, come il simbolo giova a distinguere, a dissociare, giova poi per altra via, quella della sintesi, non meno naturale che la via dell'analisi, ad associare e, quasi direi, a fondere i dati anche opposti dell'analisi. Il finito e l'infinito

si fissano in due simboli, che sono, in difetto di altri simboli più speciali, le stesse due parole: *finito* e *infinito* (simboli verbali), delle quali l'una è simbolo dell'altra, come ciascuna è simbolo di ciò che significa; ma l'una può sostituire l'altra, l'infinito può trasfondere in sè il finito. Si ha così un simbolo unico, sintesi di simboli minori, qual è quel simbolo a cui essenzialmente inerisce il carattere d'infinito: Dio. E poichè la naturale correlazione del simbolo alla cosa suppone, col simbolo, la realtà della cosa, così la correlazione logica di due idee per cui l'una è simbolo dell'altra, fa credere alla reale esistenza dell'una come dell'altra idea. Per simile gioco della riflessione sussiste, con l'unità logica delle due idee, l'obbiettiva realtà anche d'un'idea che logicamente non fosse che negativa. Ne abbiamo un esempio nell'idea d'*assoluto*.

Poichè il relativo è simbolo dell'assoluto, e questo è simbolo di quello, se ne inferisce che l'assoluto non è un simbolo puramente verbale o logico, utile alla *sistemazione* del pensiero dell'essere, ma risponde ad un'effettiva e obbiettiva esistenza; e così ciò che in realtà non è che simbolo, diventa cosa, il convenzionale diventa necessario, lo strumento diventa entità sostanziale.

Ma non preveniamo, con lo svelare le insidie del simbolismo, i risultati della critica che ci attende più innanzi; qui ci basti notare un *fatto* e premettere un *ammonimento*. Il fatto è l'estendersi dell'ufficio integrativo del simbolo fra gli stessi elementi del pensiero, che possono quindi

funzionare come altrettanti simboli. L'ammonimento è detto in breve: il simbolo non deve usurpare i diritti nè delle cose, nè delle idee; non deve uscire dai confini proprii pei quali esso è forma, non sostanza, è mezzo, non fine.

In un processo mentale dobbiamo nettamente distinguere ciò che è essenziale da ciò che è necessario. Un elemento può divenire simbolo di un altro elemento o di una intiera serie; ma nella valutazione retrospettiva del processo non dobbiamo sostituire il valore, che hanno i simboli, al valore che ha la serie per sè, spogliata da ogni carattere ed ufficio provvisorio; non dobbiamo confondere l'effettiva e intrinseca connessione dei fatti psichici con i mezzi di cui ci serviamo per abbreviare o fissare la serie; non dobbiamo scambiare l'integrazione legittima con quegli strumenti logici per i quali si ottiene. L'affinità, anzi l'analogia che esiste, e che ora dimostreremo con più particolare analisi, tra le funzioni dei simboli e le funzioni delle idee, nulla deve togliere al valore e all'originaria indipendenza delle idee.

II.

Il simbolo è un naturale strumento di fissazione e di comunicazione del pensiero, il quale tende tanto più a sensibilizzarsi raccogliendosi nel simbolo, quanto più è di sua natura astratto e ge-

nerale. E poichè il pensiero non si arresta in un dato risultato del lavoro mentale, ma si svolge con vario e indefinito processo continuamente, il simbolo giova pure a imprimere al processo medesimo continuità e direzione. Notevole è in questo ufficio logico il potere della parola, la quale — nella sua forma concreta — fissa e, a così dire, riassume più momenti del processo mentale, mentre, per il suo significato, è un elemento suggestivo d'ulteriore lavoro. O formulata e segnata, o anche soltanto pensata, la parola sensibile come la parola interiore — il *verbum mentale* — aggiunge allo spirito agilità e sicurezza.

Una parola, ritrovata come termine di fissazione di un pensiero, è una battaglia vinta contro il pericolo dell'oblìo, da cui il pensiero può essere travolto se non rinviene nel preciso termine verbale l'àncora di salvezza. La sorte d'un'idea è in gran parte comune alla parola, onde si comprende perchè non sia sempre facile, nè debba essere sempre lieve, il lavoro di ricerca della parola, e come non di rado nella scoperta del simbolo verbale l'anima si acqueti e si ritempri: essa diventa, nel succedersi delle idee, ciò che per il solerte viaggiatore è una lontana stazione d'arrivo, la quale, mentre indica il lungo tratto percorso, incoraggia, col pensiero che la mèta è vicina, a proseguire più serenamente il cammino.

Tuttavia nel sentimento dell'importanza della parola si traduce il sentimento dell'importanza che ha l'idea per sè stessa; in altri termini, anche

un'idea è simbolo, e non soltanto il termine destinato a significarla; è simbolo del lavoro compiuto e di quello tuttora possibile per la virtualità sua. La fede nel pensiero è dovuta in parte all'uso e alla memoria delle parole, e in parte ad esso medesimo, in quanto ne abbiamo un sentimento immediato.

Un'idea può essere simbolo ricostruttivo, se è l'elemento d'un'organizzazione logica che si rifà per essa. Ad esempio, la rappresentazione del colore o d'altre qualità d'un corpo è simbolo dell'intiero e complesso concetto del corpo, che per questo elemento viene infatti ricostruito.

Un'idea può anche essere simbolo significativo se fra essa e un'altra idea si è formata una stretta associazione, onde l'una ridesta il pensiero dell'altra, sostituendosi a vicenda, significandosi reciprocamente. In generale si può attribuire tale qualità alle idee tutte le volte che un'idea vale a sostituirne un'altra, qualunque sia il grado della rispettiva estensione. Ad esempio, volendo ricostruire il concetto della natura, riproducendo l'ordine ascendente dei fatti naturali, a una categoria inferiore di fatti, come quella dei fatti puramente fisici, sostituisco una categoria che comprende coi fatti fisici altri fatti ancora più complessi, quella dei fatti biologici, e poi a questa l'altra dei fatti psichici e sociali, cosicchè l'idea del fatto superiore diviene simbolo significativo (perchè integrativo) dell'idea del fatto inferiore.

L'assurgere del pensiero dal fatto alla legge,

dalla cosa al tipo, e dal tipo specifico al tipo generico, consiste in una progressiva integrazione di sostituzione, analoga a quella per cui dalla parola, ch'è un elemento sensibile e un puro segno, si sale all'idea.

Con quest'ufficio sostitutivo delle idee s'intreccia quello rappresentativo: un' idea astratta e generale è infatti la rappresentazione schematica di più altre idee concrete e particolari.

Infine se un'idea vale a spiegarci la serie logica di cui fa parte, indicandone l'organizzazione di cui essa sia attivo elemento, possiamo considerarla come simbolo esplicativo. Ad esempio, l'idea di vita è il simbolo esplicativo delle idee più particolari relative ai movimenti funzionali; nell'organismo logico d'un sillogismo, ogni termine, come ogni proposizione, è il simbolo esplicativo degli altri termini e delle altre proposizioni in quanto formano un'unità logica; gli elementi dell'analisi sono, data la sintesi, simboli di questa.

Attribuire in questo modo alle idee il valore di simboli può parere anzichenò cosa futile e artificiosa, ma qualunque possa essere il giusto apprezzamento di questa nostra maniera di usare del concetto di simbolo, a noi preme sopratutto di rilevare questo: le idee hanno fra loro rapporti tali di connessione dinamica che, in esse e per esse, si compiono quegli uffici che dicevamo propri dei simboli; esse valgono come elementi di ricostruzione, di significazione, di rappresentazione e di esplicazione. È ben vero che la pa-

rola è un mezzo potente di suggestione mentale, ma è un potere ch'essa ha di riflesso da quelle stesse idee di cui essa è il simbolo: il simbolo insomma è per l'idea, non l'idea per il simbolo, e le forme del simbolo sono anzitutto forme del pensiero. Come il segno non è segno se non preesiste ad esso la cosa significata, ossia l'idea della cosa, così il concetto di simbolo presuppone come anteriore e indipendente il pensiero, il quale, dalla ulteriore attribuzione di simbolico quale gli venne da noi quassù applicata, nulla riceve che gli sia intrinsecamente proprio e non gli debba essere riconosciuto anteriormente a codesta attribuzione. Ciò che importa è non tanto l'attributo formale quanto il potere reale: il pensiero è in questo potere, non nel modo con cui lo designiamo, a quella guisa che l'oggetto che diciamo specchio è tale per il potere che ha di riflettere le immagini, non per le qualità proprie di queste.

A noi preme di rilevare l'originaria indipendenza del pensiero dal simbolo, ossia di distinguere il lavoro mentale, quale si effettua per le native energie delle idee, dagli artificî simbolistici di cui ci gioviamo, siano essi applicati alle idee o a forme sensibili (simboli propriamente detti). Il simbolo è uno strumento logico o una forma estetica; non è mai in sè la rappresentazione essenziale, vuoi delle cose, vuoi del pensiero. Ogni forma del pensiero sussiste per sè stessa, compresa quella che parrebbe dovuta esclusivamente al simbolo, e che Leibniz disse appunto *simbolica*

o *cieca* (1). Poichè, se il simbolo giova ad abbreviare il pensiero, il principio e il risultato dell'abbreviazione non sono nel simbolo, ma nel pensiero; il simbolo propriamente detto è materiale, sensibile, laddove l'abbreviazione è propriamente mentale. In questo nostro giudizio ci riconfermerà l'analisi dell'idea generale, in cui più specialmente spicca il fatto dell'abbreviazione.

(1) « Cum vero id omne quod notitiam distinctam ingreditur, rursum distincte cognitum est, seu cum analysis ad finem usque producta habetur cognitio adaequata, cujus exemplum perfectum nescio an homines dare possint; valde tamen ad eam accedit notitia numerorum. Plerumque autem, praesertim in analysi longiore, non totam simul naturam rei intuemur, sed rerum loco signis utimur quorum explicationem in praesenti aliqua cogitatione compendii causa solemus praetermittere, scientes, aut credentes nos eam habere in potestate; ita cum chiliogonum seu polygonum mille aequalium laterum cogito, non semper naturam lateris, et aequalitatis, et millenarii (seu cubi a denario) considero, sed vocabulis istis (quorum sensus obscure saltem, atque imperfecte menti obversatur) in animo utor loco idearum, quas de iis habeo, explicationem autem nunc judicio necessariam non esse; qualem cogitationem *caecam,* vel aliam *symbolicam* appellare soleo, qua et in Algebra, et in Arithmetica utimur, imo fere ubique. Et certe cum notio valde composita est, non possumus omnes ingredientes eam notiones simul cogitare: ubi tamen hoc licet, vel saltem in quantum licet, cognitionem voco *intuitivam.* Notionis distinctae primitivae non alia datur cognitio, quam intuitiva, ut compositarum plerumque cogitatio non nisi symbolica est ». LEIBNIZ, *Opera omnia,* t. II, parte I, pagg. 15-16. Genevae, 1768.

CAPITOLO III.

Il simbolo e l'idea generale.

Sommario. — I. Le teorie del Taine e del Paulhan intorno all'idea generale. — II. L'idea generale e l'associazione. — III. La parola e l'idea generale. — IV. Pensiero, astrazione e simbolo. — V. Pensiero logico ed espressione.

I.

Che cosa il pensiero sarebbe senza i simboli e, specialmente, senza la parola, noi non potremmo indovinare, ma ciononostante non crediamo (come si disse da molti, fra cui l'Hamilton) che, senza le parole, i pensieri sarebbero come scintille destinate a spegnersi immediatamente. La parola fortifica il pensiero e lo promuove, lo fissa solidamente e lo comunica a immense distanze di tempo e di luogo; ma la parola succede geneticamente all'idea, e ha natura e potenza affatto diverse. Se il simbolo, qual'è la parola, s'identificasse sostanzialmente con l'analoga idea, ciò dovrebbe in

particolar modo apparire in quelle forme mentali che più abbisognano del sussidio del simbolo, cioè nelle idee generali e astratte; ma se è innegabile che la parola molto giova al pieno possesso dell'idea generale e astratta, è forse altrettanto verisimile che non possa esistere l'idea generale e astratta senza la parola, o che insomma la parola sia l'elemento più vivo e vero dell'astrazione e della generalizzazione?

È noto in che cosa consiste l'astrazione. Dagli elementi che compongono un tutto isoliamo con l'analisi mentale un elemento, quale, dato il tutto di un corpo, il colore o il volume, il peso o la forma, e via dicendo. Questo elemento rispettivamente al tutto da cui fu, per così dire, *estratto*, dicesi *astratto;* ed è poi anche un elemento che diventa *generale*, quando, appartenendo a più altri corpi o a tutti i corpi, ne estendiamo la nozione anche ad essi, ossia lo *pensiamo* come ad essi proprio. *Astratto* e *generale* sono due termini che si implicano, in quanto non può essere generale un dato che non sia astratto; ma il reciproco non è del pari vero, perchè la generalizzazione succede all'astrazione, non già questa a quella.

L'astratto può anche coesistere col concreto. Infatti, essendo ogni dato un tutto in relazione alle sue parti ed una parte in relazione a un tutto maggiore, può ritenersi, rispetto alle sue parti, come un concreto unitario, e rispetto a un tutto maggiore, come un astratto. Senonchè, quando si sia posto un dato concreto, distinguendolo dagli altri

dati, lo si rende astratto in quanto *estratto*, non perchè diventi uno schema logico applicabile a più altri dati, ossia un dato generalizzabile. Noi qui riguardiamo l'astrazione solo in quanto viene integrata dalla generalizzazione: riguardiamo non l'oggetto puro e semplice, concreto, di una percezione o rappresentazione, quale può essere distinto da altri oggetti con cui prima componeva una totalità indistinta, ma l'oggetto ideale che partecipa di più costruzioni mentali, quasi schema o tipo in cui possono *inquadrarsi* o *emergere* più concreti, indefinitamente. Questo oggetto ideale sussiste dunque per sè stesso indipendentemente da ogni simbolo? Si afferma esso in maniera compiuta nella coscienza anche se non si usa un nome che l'esprima?

Per rispondere adeguatamente all'interessante problema, dobbiamo anzitutto chiederci se nel pensiero l'idea generale ha una esistenza a sè e un carattere suo proprio, come si ammette dal *concettualismo*. In questa dottrina rivive, a dir vero, benchè in altra forma e in un campo diverso (nel soggetto), il realismo che tanto tenne agitato, nella lotta col nominalismo, il pensiero filosofico medioevale; ma è dottrina più razionale sia del realismo, per cui l'universale ha una realtà in sè, obbiettiva e sostanziale, sia del nominalismo, per cui l'universale è un puro segno, una parola, un *flatus vocis*.

Il concetto ch'io ho, in generale, dell'opera letteraria, non è il concetto particolare dell'opera di

Dante, di Petrarca, di Boccaccio, di Shakespeare e via dicendo; il concetto generale e astratto non è il concetto particolare e concreto; è un' unità psichica a cui non corrisponde un particolare oggetto. Ma dunque si stacca esso, come unità logica, da quelle unità singole che sono i concetti particolari? Ha una natura *sui generis*, difforme da quella delle idee individuali, delle rappresentazioni sensitive? O, se questa è dottrina inaccettabile, è invece da accogliersi l'altra, difesa con speciale accanimento dal Ribot, per cui l'idea generale non esiste?

Certamente l'idea generale e l'idea particolare non si equivalgono, perchè non si equivalgono quelli che si possono dire i loro rispettivi contenuti; parimenti ripugna ammettere che l'idea generale non consista che nella successione meccanica di più immagini di particolari oggetti. Non pare che un dato generale e astratto possa risultare dalla semplice associazione o moltiplicazione, indefinita fin che si vuole, di più dati particolari e concreti; deve esserci, se mai, qualche carattere nuovo nel movimento del pensiero, perchè questa moltiplicazione si possa dire una generalizzazione, e perchè il molteplice diventi quell'unità che è certamente l'idea generale.

Più sfuggendo la difficoltà che non risolvendola, alcuni pensarono che la parola, come segno abbreviativo del lavoro mentale, costituisca ciò che nell'idea generale appare di più caratteristico e di essenziale. Secondo quest'interpretazione, il carat-

tere generale dell'idea è nell'abbreviazione logica rappresentata dalla parola, onde in ultima analisi l'idea generale non avrebbe un'individualità psicologica propria. Senonchè la parola è suono o immagine di suono, segno o immagine di segno; l'idea, sia generale, sia particolare, è nulla di tutto questo, e se ha un'individualità propria, psicologica, come idea particolare, non vediamo perchè non le si debba riconoscere un'individualità psicologica anche come idea generale. Lo stesso Taine, che parve quasi sacrificare il valore dell'idea al valore della parola, definendo l'idea generale come un *nome* e una *tendenza a nominare* (1), ammise poi esplicitamente che l'idea generale sia più che questa tendenza; è piuttosto « l'état naissant de l'acte qui est son état final », è la parola significativa, la parola compresa che indica una serie di fatti simili o d'una classe d'individui simili, ordinariamente accompagnata dalla rappresentazione sensibile, ma vaga, di alcuni di questi fatti o individui (2). La parola, egli dice, non è soltanto il suono che vibra nell'aria e colpisce il nostro orecchio, o l'insieme di lettere tracciate sulla carta e che colpiscono i nostri occhi, ma ha una proprietà duplice: la proprietà di destare in noi le

(1) « Nous n'avons pas d'idées générales á proprement parler; nous avons des tendances à nommer et des noms ». (Taine, *De l'intelligence,* volume I, pag. 42. Paris, Hachette, 1895).

(2) Idem, *ibidem,* pag. 259.

immagini degli individui che appartengono a una certa classe e solamente di questi individui, e la proprietà di rinascere tutte le volte che un individuo di questa medesima classe e solo quando un individuo di questa medesima classe si presenta alla nostra memoria o alla nostra esperienza (1).

La parola non è dunque per il Taine un sostitutivo dell'idea generale, ma un presupposto: senza i *nomi* non si avrebbe la *tendenza a nominare*, nè i nomi si avrebbero senza le idee. Si deve dunque, a nostro giudizio, risalire più alto nella scala delle formazioni psichiche, a un momento anteriore al nome, che ne è base essenziale e che non può consistere fuorchè nell'idea. Ma allora la tendenza a nominare è anzitutto tendenza a pensare, e in questa, più che in quella, consiste l'idea generale. Non si capirebbe perchè l'idea generale dovesse consistere nella *pura* tendenza a nominare, se il *nome puro*, a così dire, non è affatto un'idea.

Nella dottrina del Taine non dev'essere tuttavia trascurato l'elemento *tendenza*, benchè questo sia tale, se non erriamo, da richiedere un'applicazione diversa. Anche il Paulhan usa di un simile concetto, riponendo l'idea generale in una *tendenza generale;* più precisamente, egli ripone in una tendenza generale ciò che le immagini successive hanno di permanente, e a questa tendenza generale costante nelle immagini e nei frammenti

(1) Taine, op. cit., pag. 143.

d'immagini successive fa consistere l'idea generale e astratta. Egli trova che questa tendenza genenerale è fondamentale non pure nel nostro spirito, ma nella stessa costituzione organica, essendovi rappresentata da particolari modificazioni della sostanza nervosa.

S'io penso — scrive il Paulhan — a una persona che ben conosco, fra tutte le immagini che nascono nel mio spirito, visive, uditive, ricordi varî, impressioni affettive, resta in me qualche cosa di permanente che non può essere nè una immagine, nè un sistema d'immagini, nè un nome, perchè non vi sono in me immagini, nè sistemi d'immagini permanenti, e, d'altra parte, io posso pensare ad uno senza pensare al suo nome o anche senza saperlo (1). Si può *sapere* senza rappresentare nulla; si può intendere la parola *pioggia* senza immaginarsi la pioggia che cade; si può avere l'idea d'un paese, d'un luogo qualsiasi, senza che si dèstino immagini concrete di quel paese e luogo. Tale idea, che risponde a una tendenza generale, persistente nel nostro spirito, è un'idea astratta, un'idea generale. « Les idées abstraites apparaissent comme l'expression psychologique de la mise en jeu de tendances réduites à leurs éléments essentiels, c'est-à-dire de tendances abstraites et générales » (2). Queste idee astratte o tendenze gene-

(1) F. Paulhan, *Les formes les plus élévées de l'abstraction,* in *Revue philosophique,* 1889, nº 7, pag. 78.
(2) Idem, *ibidem,* pag. 89.

rali diventano a poco a poco indipendenti da tale o tale esperienza particolare, cioè si sciolgono dall'uno o l'altro elemento psichico al quale da prima erano associate, acquistano un'esistenza propria e possono essere destate da una parola o da qualsiasi stimolo (1). Sono stati psichici deboli che, rinforzandosi, cessano d'essere generali e astratti e diventano particolari e concreti. Anche un'immagine diventa un'idea astratta, purchè le s'impedisca mediante sensazioni di compiersi, di giungere allo stato vivo in cui è piuttosto simile a una sensazione, e anche di mantenersi allo stato d'immagine ben netta (2). Insomma, quanto più è debole uno stato di coscienza, quanto è minore il numero di fenomeni psichici (volizioni, emozioni, immagini) che si comprendono in uno stato psichico, tanto più questo è astratto, ed esprime una tendenza generale, in cui l'idea astratta essenzialmente consiste. Così il Paulhan.

Noi comprendiamo come questa tendenza generale nulla sia propriamente d'innato, e sia invece una funzione dell'esperienza. « Une idée (e per il Paulhan tutte le idee sono più o meno astratte o generali, come egli tenta di dimostrare) est une sorte de résidu de notre expérience, en prenant le mot dans son sens le plus large, ou, plus exactement, de nos opérations mentales de toute nature »; ma riteniamo che per questa origine

(1) F. **Paulhan, loco cit., pag. 90.**

(2) Idem, *ibidem,* **pag. 79.**

dell'idea e della tendenza ne rimanga, se non tolto, almeno scemato, a così dire, il fatto della permanenza a cui sarebbe dovuto il carattere di *generale* della tendenza e dell'idea. Persiste, in un certo modo di sistemazione psichica, una certa orientazione del nostro pensiero, per cui « lo spirito è accordato sopra un certo tono e non può funzionare che in codesto tono » (1); ma l'esperienza è per sè stessa continuamente varia, mutevole, poichè si svolge per continue integrazioni; l'idea quindi e la tendenza generale ch'essa esprime è essa pure non permanente, ma mutevole e varia. Se si tende a ritenerla una e identica, ciò si deve a un'illusione che probabilmente previene dall'essere una e identica la parola, come del resto afferma lo stesso Paulhan: « On voit combien, et en quoi l'idée même abstraite diffère du mot, le mot ne change pas pour nous ou plutôt ne change pas du tout de la même manière. Que je sois allé en Suisse ou que je n'y sois pas allé, le mot reste à peu près le même, tout au plus puis-je me le représenter avec un accent différent; mais l'idée que ce mot éveille n'est pas la même » (pag. 81).

Ciò posto, non è chiaro in che cosa consista il carattere di *generale* attribuito dal Paulhan alla tendenza psichica che la parola ridesta. Se essa muta, perchè mutano i *frammenti* d'immagini, nella cui *debole* apparizione alla coscienza il Paulhan fa consistere l'idea astratta, la generalità

(1) F. Paulhan, loco cit., pag. 72.

sua si ridurrà alla somiglianza esistente tra questi frammenti; ma è perfettamente logico considerare il simile e il generale come equivalenti? Nè giova qui nasconderci che non pare spiegazione esauriente quella per cui l'idea generale si spiega con la tendenza... generale. Si aggiunga l'oscurità del concetto generale di *tendenza* riferito alle idee, considerate in sè stesse.

« La tendenza — scrive il Dandolo — è una specie di corrente che attraversa tutta la vita psichica, riuscendo però a produrre funzionamenti diversi e fondamentali dell'appetito, del desiderio, della volontà, che sono essa stessa, incontratasi in successivi prodotti dell'esperienza » (1); è dunque il primo impulso alla vita pratica e la base di questa; possiamo noi dire che sia pure impulso e base della vita più propriamente mentale? In un certo senso generale sì, perchè anche la vita mentale è attività, e si svolge per atti successivi, che possono anche essere rappresentati quali fini, come avviene quando ci proponiamo la trattazione di un determinato problema. Dato il problema, avvertiamo nella mente una tendenza, un impulso, una direzione speciale; ma questa è tendenza particolare, definita sia nel suo primo inizio, sia nel suo termine, e che si esplica in una forma pratica; possiamo ritenere del pari possibile una tendenza generale delle idee? Se il tendere sup-

(1) G. Dandolo, *Le integrazioni psichiche e la volontà*. Introduzione, pag. XIII. Padova, Draghi, 1900.

pone il *qualche cosa* a cui si tende, non pare in verità ammessibile, propriamente, nè nell'ordine pratico, nè in quello teorico, una tendenza generale. L'oggetto della tendenza potrà essere indefinito, ma tale sarà allora anche la tendenza; nè è rigorosamente proprio fare del termine « generale » un sinonimo del termine « indefinito ». Dei due termini il primo riguarda l'estensione, il secondo la comprensione; il primo si riferisce alla quantità, il secondo alla qualità, epperò non si debbono fra loro confondere. L'oggetto della tendenza saranno per il Paulhan i frammenti, naturalmente concreti, delle immagini? Non pare, perchè egli afferma che si può avere l'idea senza evocare alcuna immagine: « Je puis avoir l'idée d'un pays sans avoir des images concrètes »; le tendenze generali sono, anzi, per il psicologo francese, come già si disse, tanto più generali quanto più si sciolgono da ogni particolare elemento psichico. Ma come credere a una tendenza che esiste in sè, a una tendenza *pura*, cioè libera da ogni immagine, a una tendenza ideale niente affatto concreta?

Qui sta, secondo noi, il vizio più intimo della dottrina del Paulhan. Egli parla di tendenze generali che sussistono indipendenti, e a questa indipendenza riduce in ultima analisi il loro carattere di generali, ma una tendenza indipendente da ogni fine e da ogni immagine del fine è una pura astrazione, non un fatto concreto, reale. Egli considera come generali anche le tendenze organiche,

quale, ad esempio, la fame: « La faim est une sorte de sentiment général ou d'idée générale, à moins que nous n'ayons, ce qui arrive parfois, le désir de manger un élément particulier » (pag 86); ma qui, oltre a una certa confusione tra sensazione e idea, tendenza mentale e tendenza pratica, si dà al fatto in discorso un'interpretazione inesatta. La tendenza generale, infatti, che dicesi fame, non è esclusione d'ogni immagine particolare, ma si concreta nell'immagine stessa dell'atto di mangiare e di mangiare, naturalmente, qualche cosa; è insomma una tendenza che se non si particolarizza in relazione a un oggetto specifico, si fa tuttavia particolare, determinata, concreta, come tendenza. Tale specie di tendenza, non generale, astratta, ma particolare e concreta, noi crediamo si possa assumere alla spiegazione dell'idea generale. Nè troviamo che vi sia contraddizione tra il carattere di *particolare* attribuito alla tendenza e il carattere di *generale* dell'idea.

La tendenza che si esplica nell'idea generale è definita e concreta, perchè definito e concreto è il tipo rappresentativo in cui s'inizia e che non è la pura rappresentazione della parola, bensì anche la rappresentazione, sia pure parziale (ciò non toglie che sia particolare e concreta), di un oggetto. Anzichè esaurirsi in un dato oggetto, essa si risolve in una moltiplicità ideativa, ch'è costituita dalla esperienza passata, rinnovantesi se non in chiari e precisi atti rappresentativi, in un sentimento ideale, che riflette la potenzialità me-

morativa di essa. L'idea generale consiste dunque, a nostro giudizio, nella tendenza ideativa, avvertita come sentimento d'una virtualità memorativa, a rinnovare i dati molteplici d'una specie particolare della propria esperienza. Nel non compiersi assoluto di questa tendenza e nella moltiplicità che essa ha per proprio oggetto, consiste il carattere generale dell'idea.

Nell'idea generale non si manifesta una tendenza affatto primitiva, originaria, innata, quale quella insita nell'istinto e nell'appetito, ma essa è un prodotto empirico, individuale. Una serie mentale non ha la vita d'un istante, ma per legge naturale, che si ribella ad essere approfondita e spiegata nelle sue cause più interne e remote, persiste e si rinnova. Il pensiero si svolge non soltanto per le impressioni attuali, ma anche e, sopratutto, per il ricorrere degli stati psichici passati. Ora, la tendenza che si rivela nell'idea generale con la parola o *senza la parola,* non esiste in sè e per sè, ma s'integra nell'atto del rinnovamento parziale e abbreviatissimo di un ritmo psicologico, ch'è fra gli elementi costitutivi della nostra esperienza personale: non è il sentimento d'una vaga possibilità astratta.

Certamente il sentimento della possibilità di rievocare distintamente più immagini concrete è intrinseco nella coscienza dell'idea generale, ma non più che in qualunque atto incipiente di memoria. Vi è il sentimento di una possibilità, perchè vi è la coscienza di un dinamismo psichico; i limiti

brevissimi di tempo, in cui il rinnovamento della serie psichica avviene, riducono senza dubbio l'atto stesso a proporzioni assolutamente minime, ma l'atto sussiste benchè abbreviatissimo, ed è atto di memoria che, usando un termine di cui si vale l'Ardigò, potremmo dire *condensata.* Posto pure che della serie non si rinnovino condensati i singoli elementi, ma che si rinnovi soltanto il *timbro psichico* della serie (ci si consenta questa espressione), la natura memorativa dell'idea generale sussiste del pari. La riflessione svolge poi più largamente, da questo atto mnemonico, il sentimento della possibilità di estenderlo indefinitamente, di proseguirlo; onde l'idea che noi abbiamo dell'idea generale, se non si esemplifica in una data specie di ricordi, si estrinseca in quest'unico sentimento, che noi appunto assumemmo come primo dato dell'esperienza interna col nome di *tendenza;* ma l'idea generale prende proporzioni più ampie, che non siano in questo puro sentimento.

Il sentimento della possibilità di evocare più immagini si può accompagnare anche alla percezione o all'immagine di una parola, di cui non si comprenda il significato. Noi sentiamo tuttavia che se quella che percepiamo o immaginiamo è una parola, ha un significato suscettibile di ricevere poi nella nostra coscienza una compiuta specificazione, non appena ci sovvenga il tipo d'immagini a cui la parola stessa si riferisce. Questo sentimento non basta però a costituire l'idea ge-

nerale, la quale in ogni caso richiede la rievocazione di quel ritmo psicologico che è funzione della passata esperienza.

Che veramente l'idea generale sia caratterizzata da un atto memorativo, risulta anche dalla diversa quantità di tempo necessaria alla comprensione della parola. Se questa è ormai diventata un abito mentale, il tempo necessario a fissarne il contenuto è brevissimo, perchè gli elementi associativi si ridestano in maniera che un dato elemento può supplire molti altri, dei quali si ha il sentimento vago, ma sicuro; anzi può avvenire che la parola supplisca per sè, nell'ordine associativo, anche gli elementi ch'essa è destinata a significare. L'associazione divenendo, per questa guisa, più celere, la parola, organo di quest'associazione e mezzo a quest'abbreviazione, dà al pensiero individuale una spiccata prontezza ch'è sovente gran parte del suo proprio valore. L'abilità che conferisce la pratica in una disciplina o in un qualunque genere di cose e di atti, devesi alla rapidità associativa, di cui la parola è tanto efficace strumento; ma ciò non dimostra che l'idea generale si risolva nella parola.

La parola *uomo* può nel contesto del discorso sostituire l'idea d'uomo e provocare ciononostante nuove e analoghe associazioni, o entrare in rapporti ideali perfettamente chiari e coscienti; ma così si ommette in realtà l'idea d'uomo, come si ommettono nel processo associativo, per successive ripetizioni, altre idee, pur giungendosi,

anche così, al medesimo risultato logico. Posto, ad esempio, che *U* sia l'idea d'uomo, se in un primo rapporto, che sia ***a, b, c, U, d, n,*** essa compare come elemento necessario, quando poi la serie si sia ripetuta un dato numero di volte, può, senza perdere niente del suo rigore logico e pur mettendo capo al medesimo risultato ***n,*** abbreviarsi, così che *U* scompaia, come possono scomparire altri elementi; il rapporto di ***c*** a ***d,*** di cui da prima *U* era il mezzo, sussiste del pari e si rinnova anche se in luogo di *U* « uomo », si rinnovi di questa idea soltanto l'elemento formale, simbolico: la parola.

La parola può dunque sostituire nell'associazione mentale l'idea, ma per questo la parola non può diventare l'idea. Dove non è che suono o immagine di suono, è assurdo riporre un contenuto ideale.

In questa delimitazione dell'ufficio della parola in rapporto all'idea e nella distinzione precisa dell'idea dal segno verbale è il criterio appreziativo del valore del simbolo nella conoscenza; epperò sarà utile aggiungere ancora qualche considerazione circa la relativa indipendenza dell'idea generale dalla parola.

II.

Accade spesso che, data una parola indicante un'idea generale e, subito dopo, un'altra parola che indichi, per esempio, un attributo, il quale,

secondo la nostra esperienza, non si accordi con quell'idea, ci arrestiamo come colti da sorpresa per la novità dell'associazione. Evidentemente era in noi la disposizione mentale a un'associazione diversa, il sentimento di una data possibilità logica, che escludeva altre possibilità, fra cui quella dell'associazione in discorso. Ma come spiegare questa sorpresa, senza ammettere che anteriormente ad essa sia avvenuta in noi una rievocazione momentanea degli elementi ideativi che costituiscono il contenuto dell'idea generale che prima apparve, con la parola, nella nostra coscienza? Mi si annunzia che Tizio, di cui ho stima, è un tristo, e provo un senso di sorpresa che si spiega per l'associazione inattesa dell'idea di Tizio con l'idea di tristo: ora, se il pensiero di Tizio non fosse più che la parola con cui designo la persona, come si potrebbe dar ragione di questa sorpresa? I giudizi, che Kant disse *sintetici*, sono, a così dire, altrettanti giudizi di sorpresa momentanea, dovuta al dinamismo logico dell'idea che funge da soggetto del nuovo giudizio, fra gli elementi della quale non era quell'elemento nuovo (perciò inatteso) che dà al giudizio il valore di nuovo apprendimento.

La coscienza di una possibilità logica nuova nasce necessariamente dalla nuova associazione (se non è intrinsecamente illogica), per un nuovo atto di riflessione, con cui resta integrato il dato sperimentale già posseduto, ed è quindi un sentimento diverso da quello che si riferisce alla ri-

produzione dell'associazione già effettuata. Ma nell'uno e nell'altro caso nasce dalla potenzialità di un' idea, in quanto questa è centro di un movimento ideale associativo; potenzialità che è cosciente per sè stessa e non unicamente per la parola che esprime l'idea.

Può avvenire che alla nuova associazione si rifiuti l'assenso, non soltanto per un vizio formale che la può rendere inaccettabile, ma anche per ragioni d'ordine sperimentale. Questo rifiuto può essere l' ultima conseguenza d' una critica più o meno particolare, ma può anche dipendere dallo immediato sentimento della sua incongruenza, il quale non può sorgere fuorchè dal ricorso immediato, memorativo, della precedente esperienza.

L'idea generale risponde infatti a un'abitudine del pensiero, perchè — pur essendone vario il contenuto e variandone continuamente l' applicazione — il ritmo dell'esperienza, che da essa è rappresentato, può dirsi relativamente costante. L'incongruenza delle associazioni — che poi si accettano o si respingono — è dovuta infatti al fondamentale ritmo logico inerente all' idea generale. Nè con ciò — valga notarlo — si vuol dire che l'idea generale è, come volle l'Hume, un'abitudine (1). La generalizzazione è, in verità, un atto, che, ripetuto spesso, diventa un'abitudine; ma altro è l'atto del generalizzare, altro è il prodotto di quest' atto,

(1) Hume, *Traité de la nature humaine,* livre I, part I, sect. VII, trad. Renouvier et Pillon.

ossia l'idea generale, a cui sarebbe improprio attribuire la qualità di esso.

III.

La relativa indipendenza dell'idea generale dalla parola non è che un caso particolare dell'indipendenza originaria del pensiero. I Greci, usando del termine λόγος, che significava in pari tempo e *parola* e *pensiero*, dimostravano di considerare le due cose come una cosa unica, così che non si potesse avere pensiero senza parola, nè parola senza pensiero. Sussisterebbe in questo modo tra pensiero e parola un rapporto analogo a quello dei numeri con l'Aritmetica, che è nulla senza i numeri; ma se la coesione può essere tanto intima che le due cose appaiano come i due aspetti d'un'unica realtà, non è tuttavia tale da costituire un'unità inscindibile, tale, ad esempio, che l'una scomparendo, scompaia anche l'altra, e che l'apparire dell'una implichi necessariamente l'apparire dell'altra: non è tale da comprendere tutto il dominio del pensiero.

Vi sono forme mentali e rapporti logici a cui non corrispondono forme determinate di linguaggio. Una prova di ciò l'abbiamo nello sforzo, talora inutile, che facciamo, dato un pensiero, per ritrovare la forma che ci sembri più rispondente ad esso. Può avvenire che in questo sforzo anche il pensiero riceva maggior perfezione, ma la scelta

della parola è tuttavia essenzialmente subordinata al valore logico del pensiero, il quale, dunque, almeno fino a tanto che non è rinvenuta l'esatta forma verbale, ne rimane indipendente.

Se pensiero e parola costituissero un'unità inscindibile, se non fossero due entità distinte e diverse, come sarebbe possibile il loro confronto? E quale ragionevolezza vi sarebbe nell'atto di respingere la parola, conservando l'idea, o di conservare la parola, respingendo l'idea? I due processi mentale e verbale si svolgono parallelamente e si corrispondono, e l'uno può integrare l'altro: ma, d'ordinario, la realtà e lo sviluppo del pensiero sono rappresentati dal linguaggio e non questo da quello, e il processo verbale è subordinato al processo logico, il quale, nella propria anteriorità originaria, ha il titolo della propria relativa indipendenza.

Se la parola fosse indispensabile al pensiero, i sordo-muti, i quali non possono supplire la parola che in una parte minima (specialmente quelli che non sono stati a questo fine educati), dovrebbero considerarsi tuttora come assai prossimi, per sviluppo mentale, agli animali-bruti, oppure si dovrebbe accordare a loro, con l'Huxley, solo quella parte di eredità mentale che essi hanno in quanto uomini: eredità, d'altronde, ben scarsa e anche assai poco utile se, in ultima analisi, non vale che come disposizione ad acquistare, più che come vero e proprio definitivo acquisto intellettuale. I sordo-muti dovrebbero considerarsi come altret-

tanti idioti (Aristotele), esseri incapaci di una fede e perciò immeritevoli d'una educazione, essendo maledetti dal cielo (Sant'Agostino), indegni dei diritti civili come presso i Romani, sprovvisti di memoria e di ragione (Condillac), *automi viventi.* L'osservazione spregiudicata dimostra quanto sia erroneo tale modo di giudicare il grado d'intelligenza dei sordo-muti; con l'esame psicologico del potere di generalizzazione si riconferma deduttivamente l'erroneità di tale giudizio e si dimostra che anche ne' sordi, a cui fu impossibile apprendere il linguaggio articolato, è possibile tuttavia l'idea astratta e generale.

A indicare il color rosso il sordo-muto si tocca il rosso delle labbra; ma dunque egli deve astrarre dalle labbra ed estendere ad altri oggetti, sia pure con una breve e povera analogia, l'idea del color rosso: onde devono pure in lui ricorrere i dati della passata esperienza sensibile, o, insomma, in lui pure deve prodursi l'atto del generalizzare, e, come conseguenza psicologica e logica, l'idea generale.

Anche nella rievocazione d'una serie mentale si ha la prova che se la parola è utile, sia a promuoverla, sia a svolgerla, non è però indispensabile. Una sensazione o un'immagine, anche non verbale, può — come ripetiamo — suscitare una serie d'altre immagini e provocare l'avvertimento di più rapporti mentali: ma ciò non dimostra che un simbolo qualsiasi, come disse il Müller (1), se

(1) **Max Müller**, *Science of tought,* 1887.

non la parola propriamente detta, sia indispensabile al pensiero.

Anche posto che la serie mentale sia destata dalla parola, i singoli elementi della serie sono evocati poi l'uno dall'altro per la loro stessa connessione, per il dinamismo proprio a ciascuno di essi: l'influenza evocatrice della parola su ciascuno di essi è quindi indiretta e secondaria. Se per ogni idea fosse diretta ed essenziale, si dovrebbe ammettere che la parola restasse immanente nello spirito e si rinnovasse variamente ad ogni rinnovarsi di un dato elemento mentale, ad ogni momento della storia psichica, onde poi la parola sarebbe più un inutile ingombro che non un mezzo di abbreviazione del pensiero. Si verrebbe in tal modo a negare, in ultima analisi, la stessa individualità del fatto dell'associazione delle idee, perchè l'associarsi di un'idea a un'altra avverrebbe per l'interporsi della parola, e quindi l'associazione si produrrebbe piuttosto tra parola e parola e tra parola e idea che non tra idea e idea. Che più? La stessa esperienza psicologica verrebbe a perdere il suo valore caratteristico, riducendosi per la massima parte, nel riguardo conoscitivo, a esperienza verbale, ad abitudine di linguaggio interiore; l'importanza della parola sorpasserebbe quella dell'idea!

Noi non neghiamo, a dir vero, che dalla mancanza d'una data forma verbale si possa inferire l'assenza d'una corrispondente forma di pensiero; conveniamo ch'è possibile e, fino a un certo limite,

legittimo giudicare del grado d'intelligenza dal grado di sviluppo del linguaggio. Mancando l'idea della cosa, non è avvertita la mancanza dello strumento, del segno atto a esprimerla, onde rimane stazionaria e incosciente l'ignoranza dell'individuo e nell'ordine delle idee e nell'ordine delle parole; mentre, data l'idea, il bisogno di enunciarla, di fissarla nel segno, è, si può dire, irresistibile, e si va quindi arricchendo, con la cultura, anche quella del linguaggio. Ciononostante, il dominio del pensiero è sempre più ampio del dominio della parola — come dimostra, fra gli altri, il fatto che con una stessa parola indichiamo idee in realtà non identiche —. Il giudizio che si fa, in base al linguaggio, circa lo sviluppo del pensiero, pur essendo in sostanza legittimo, non può quindi valere come giudizio assoluto. Lo stesso diciamo per quella specie di pensiero che è l'idea generale.

Le tribù brasiliane non hanno termini, quali: *colore, suono, genere, spirito*. Nelle lingue dell'America del Nord non vi è un termine per indicare *quercia*, benchè ogni specie di quercia — la quercia-nera, la quercia-bianca — vi sia designata con un nome particolare: se ne trarrà la conseguenza che manca presso quei popoli l'idea generale di *quercia?* Lo stesso fatto linguistico pare a noi dimostri il contrario. Il termine *quercia* ricevendo sempre una qualificazione, si può inferirne che per quelle menti, tuttora infantili, esso, all'infuori d'ogni qualificazione, non abbia senso. A un grado superiore di sviluppo mentale si può

invece facilmente prescindere dalla qualità specifica e pensare soltanto il genere. Ma intanto se il termine *quercia*, uno e identico, è ripetuto come soggetto costante della qualificazione, non è illogico presumere che alla ripetizione dell'unico termine corrisponda uno stato mentale permanente, un'analogia stabile, insomma per lo meno un *fac-simile*, se così si volesse dire, dell'idea generale. La differenza tra l'idea generale propriamente detta e il modo in cui l'idea generale si enuncia nelle suddette espressioni è questa: che nel primo caso, il termine, e quindi l'idea, sussiste a sè; nel secondo, invece, appare necessario associare il termine costante a un termine particolare: ma questa associazione di termini non è forse l'espressione formale dell'associazione d'una idea generale con un'idea particolare? L'indipendenza dell'idea generale ne compie per certo e ne matura la figura e la formazione; ma questo non è, a nostro giudizio, che uno stadio ulteriore d'un processo unico, un grado più alto del medesimo fatto mentale.

Il processo graduale, evolutivo, nelle formazioni mentali è legge, come in tutte le formazioni naturali: l'idea generale vi soggiace per l'integrarsi progressivo dell'esperienza. Dall'infanzia all'età adulta, con l'approfondirsi e l'allargarsi dell'analisi, si vanno infatti correggendo le false analogie, e la generalizzazione da un lato si limita e d'altro lato s'insinua sempre più nell'intima realtà degli oggetti, proporzionandosi sempre meglio, nell'or-

ganizzazione della propria cultura, alla realtà delle cose; ma la generalizzazione si attua già dalla prima applicazione di un termine a più oggetti, qualunque siano il grado di riflessione e il potere di distinzione, di cui il molteplice è oggetto. Non dobbiamo confondere il grado della generalizzazione e dell'astrazione col *fatto* del generalizzare e dell'astrarre, il quale può sussistere anche in grado assolutamente minimo.

La tendenza a materializzare le idee — che si ritrova ne' selvaggi e ne' bambini più assai che negli uomini civili e negli adulti — non esclude il potere del generalizzare e dell'astrarre. Dopo tutto, può considerarsi come una forma di materializzazione dell'idea anche la parola, essendo pur essa un segno ***sensibile***, tanto più che la superiorità della parola non è tanto in questa, quanto nel lavoro mentale ch'essa esprime. Si può anzi aggiungere che, sotto un certo rispetto, la parola, mentre ha l'ufficio di fissare i prodotti del pensiero, è, almeno da questo lato, un limite del lavoro mentale: talvolta il sacrificio di un'idea non si fa, perchè duole sacrificare la parola. Quando poi a un primo acquisto mentale se ne aggiungano altri, occorre vincere, diremmo quasi, la concretezza sensibile della parola e superare quei limiti in cui si contiene il suo significato. La tendenza suddetta a materializzare il pensiero deriva appunto, secondo il nostro giudizio, dalla difficoltà di superare il simbolo, di sentire il contrasto esistente tra il valore limitato di questo e la virtua-

lità dell'idea come prodotto logico suscettibile di integrazioni nuove. L'arresto logico, a cui ci riduce la parola, dev'essere negato, superato, perchè il processo mentale continui: deve succedere un arresto nuovo e subentrare, con esso, una nuova parola; la qual cosa, come presuppone una certa cultura letteraria, così richiede anche un certo sforzo di pensiero, che, alla sua volta, presuppone una certa vitalità di mente e una particolare potenza integrativa delle idee. Il pensiero dev'essere vigile, attivo, ricco di energia; altrimenti riposerà inerte nel simbolo.

La parola non è pertanto strettamente necessaria nè alla generalizzazione, nè all'astrazione. Certamente, essa giova ad astrarre, a superare il momento psichico attuale per cogliere e attuare un momento psichico nuovo, più distinto, più logico, più alto; ma perchè la parola possa promuovere il potere d'astrazione, questo deve preesistere e possedere un'individualità propria.

Noi prescindiamo in questa nostra discussione dal problema dell'origine della parola — posteriore, senza dubbio, all'origine dell'uomo —; ma, pur non addentrandoci nell'arduo quesito, crediamo innegabile che la *mentalità umana* precedette l'umano linguaggio. È assurdo che l'uomo sentisse il bisogno di manifestare pensieri, idee, che non ancora possedeva: assurdo, sia per le idee generali e astratte, sia per tutte le idee, e particolari e concrete.

Non posso considerare astratta la parola *uomo*

se precedentemente non ho l'analoga idea astratta, a quel modo che non posso designare con un nome, poniamo *Cesare,* un amico, se non ne ho qualche immagine. Ma intanto se voglio essere certo che non possiedo soltanto la parola *uomo* e la parola *Cesare,* mi conviene prescindere dall'una e dall'altra e considerare in sè e per sè l'analoga idea o immagine. Non a torto il Galluppi affermò che l'astrazione, anzichè supporre la parola, è da questa presupposta. « Il vocabolo è un suono articolato; per aver dei vocaboli, è necessario che lo spirito separi dalla moltitudine delle sensazioni che lo colpiscono il suono di cui parliamo; la facoltà di analisi è dunque necessario che sia in esercizio prima de' vocaboli tanto in colui che parla che in colui che ascolta e che vuole intendere; lo spirito, per aver de' vocaboli, deve dunque avere idee ed *analizzare;* i vocaboli non sono dunque necessari per eseguire atti di analisi ed avere idee » (1).

IV.

Il potere d'astrazione è già presupposto dal fatto del percepire, poichè il riconoscimento della natura di un dato oggetto avviene solo in quanto integriamo il dato sensibile con un dato mentale, astratto, che preesiste fra gli elementi acquisiti

(1) P. GALLUPPI, *Elementi di filosofia,* pag. 164. Milano, 1850.

della precedente esperienza. Non potremmo riconoscere in una persona, in cui c'incontriamo, un uomo, se non possedessimo l'idea astratta di uomo. Ma è poi nativamente astrazione, sotto un rispetto generale, lo stesso pensiero, non essendo possibile pensare senza distinguere, senza isolare un elemento da altri elementi, senza astrarre da uno o da più di essi e fissare in altri elementi determinati la propria attenzione. Non occorre che si riconosca esplicitamente l'atto di aver astratto, perchè si abbia l'astrazione, allo stesso modo che non occorre avere la esplicita coscienza di pensare, perchè effettivamente si pensi, o la esplicita coscienza di esistere, perchè si esista. Ora, questa continua astrazione o distinzione avviene bensì assai spesso per il pratico ed efficacissimo sussidio del simbolo, specialmente verbale, ma si astrae e si distingue — come si generalizza — anche senza la diretta suggestione del simbolo: e come senza il simbolo possono specificarsi i momenti successivi della distinzione, così senza di esso si possono fissare i rapporti che circolano fra i momenti della distinzione medesima.

Contrariamente a questa nostra interpretazione del valore intrinseco al pensiero astratto e alla sua relativa indipendenza dal simbolo, il Wundt ritiene che se la parola non si trasformasse e, perdendo il suo significato concreto, non acquistasse un valore simbolico — per cui esprime le funzioni appercettive di relazione e di comparazione e i loro prodotti —, il pensiero astratto non

sarebbe possibile (1). Egli viene pertanto ad escludere che le funzioni appercettive di relazione e di comparazione, onde si svolge e attua il pensiero astratto, siano possibili senza l'impiego dei simboli. A noi non pare che questa dottrina sia conciliabile con quella dell'unità inerente all'esperienza psicologica. Non si comprende infatti come, se tutti gli elementi d'un processo psichico sono fra loro collegati dinamicamente, debba, perchè la continuità sussista, intervenire un elemento, quale la parola, a far sì che il processo non abbia a subire un arresto. Il pensiero, sia concreto o astratto, è pensiero e si svolge e continua per il proprio dinamismo. Il pensiero astratto è un continuo naturale del concreto, in rispetto al quale è ciò che è la vita di un essere superiore in relazione alla vita di un essere inferiore; ossia il fatto è unico, pur mutando il grado della sua complicazione, e si svolge per il potere dinamico, associativo dei suoi stessi elementi. Il pensiero, se-

(1) « Eine weitere vichtige Folge jenes Zusammenwirkens von Laut-und Bedeutungswandel besteht darin dass zahlreich Wörter allmählich ihre ursprüngliche concret sinniliche Bedeutung ganz verlieren und in Zeichen für den Ausdruck der apperceptiven Functionen der Beziehung und Vergleichung und ihrer Producte übergehen. Auf diese Weise entwichelt sich das *abstracte Denken*, das, weil es ohne den zu Grunde liegenden Bedeutungswandel nicht möglich wäre, selbsterst ein Erzeugniss jener psychischen und psychophysischen Wechselwirkungen ist aus denen sich die Entwichlung der Sprache zusammesetzt ». (WUNDT, *Grundriss der psychologie,* pag. 358. Leipzig, '98.

condo la dottrina dello stesso Wundt, è sempre una connessione di processi *(Zusammenhang von Vorgängen)* e i suoi momenti possono bensì essere immobilizzati e, in pari tempo, promossi dalla virtù della parola; ma non sono quantità fisse come la parola (1), nè da questa dipendenti in maniera assoluta. Vi sono anzi stati psichici a cui non corrisponde alcuna forma simbolica, pur riguardando le funzioni di relazione e di comparazione.

Il senso di disagio che si prova quando un'idea non si è ancora chiaramente manifestata e tuttavia ne abbiamo un più o meno vivace sentore, è uno stato psichico asimbolico: questo disagio è poi provato dal dinamismo di fatti psichici precedenti o attuali. Ma vi sono pure certe relazioni mentali, di idea a idea, che potremmo dire premonitorie, in quanto stimolano alla ricerca del simbolo che le fissi in maniera definita, anche se per sè fossero indefinite e indefinibili: sono quelli stati

---

(1) « Die psychischen Thatsachen sind Ereignisse, nicht Gegenstände; sie verlaufen, wie alle Ereignisse, in der Zeit und sind in keinem folgenden Momente die nämlichen, die sie in einem vorangegangenen waren ». (Wundt, opera citata, pag. 17). « Ferner sind die Gebilde ebenso wie die in ihnen enthaltenen psychischen Elements niemals Obiecte sondern Vorgänge, die sich von einen Moment zum ardern verändern, und die daher nur vermittelst einer willkurlichen Abstraction, die zum Behuf der Untersuchung mancher derselben freilich unerlässlich ist, in einem beliebigen Momente fixirt gedacht werden können ». (Idem, *ibidem,* pag. 108).

psichici che il James, con esuberanza di metafore, chiama « sensazioni di relazione », « toni addizionali psichici », « aloni », « suffusioni » o « frange ». Nè tuttavia mancano, nonostante la deficienza del simbolo, d'una individualità propria, chè, se così non fosse, non si saprebbero distinguere: l'indeterminato è un fatto psichico concreto come il determinato, e il simbolo non fa che aggiungere maggiore determinatezza formale, che non sempre corrisponde a un maggior grado di determinatezza ideale. Già il Galton e l'Huxley hanno dimostrato, contrariamente all'Hume e al Berkley, che possiamo avere l'immagine anche di cose non perfettamente determinate: analogamente crediamo si possa dire delle idee e delle relazioni fra le idee, che possono sussistere anche in un certo stato d'indeterminatezza e senza il piedestallo del simbolo.

Le funzioni del simbolo nel magistero cogitativo sono dunque, rispettivamente alle funzioni del pensiero, secondarie: esse concorrono a promuovere e a completare il lavoro logico, ma nè questo puó confondersi nelle sue leggi e nel suo fondamentale dinamismo con le leggi del linguaggio, nè al pensiero astratto o concreto, generale o particolare, logico o alogico, determinato o indeterminato è indispensabile il simbolo.

V.

Alla teoria che, pur riconoscendo l'intimo legame del pensiero col simbolo, ammette però l'originaria indipendenza del primo dal secondo, fondata specialmente sull'anteriorità del pensiero, si può obbiettare che un pensiero per il quale non si sia trovata l'espressione non è pensiero, ma tutt'al più presentimento confuso di pensiero, e che presentire non è possedere, mentre la verità di un pensiero logico è conquista e possesso. Il pensiero logico — scrive il Croce — che non fosse insieme *espressione,* sarebbe un'*impressione,* ma l'impressione è inafferrabile; non esiste innanzi allo spirito se non diventa espressione (1), ossia se l'impressione non viene in una particolare maniera elaborata e trasformata, e ridotta così da uno stato di pura passività a una forma attiva. Il Croce ritiene che chi non riesce a dire, non deve aver nulla a dire; *rem tene, verba sequentur;* pensare logicamente, importa aver innanzi degli oggetti, di cui si cerchino le relazioni logiche, e questi oggetti devono essere *espressi.* Questa espressione è l'attività stessa rappresentativa seguita da segni che possono essere parole, o d'altra natura; il

(1) Benedetto Croce, *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale.* Memoria letta all'Accademia Pontaniana. Napoli, 1900.

pensare, nota il Croce, è indipendente da questi segni, ma non dall'espressione (1). Insomma, qualunque sia il segno pensabile che segue all'espressione, un'espressione è necessaria al pensiero come garanzia del possesso di questo. E l'espressione può essere varia. « Quando abbiamo conquistato la *parola interna*, concepita netta e viva una figura o una statua, trovato un motivo musicale, l'espressione è nata ed è completa. Non ha bisogno d'altro » (pag. 20).

A noi pare che la conclusione a cui arriva il Croce muova da una premessa che, se è utile alla scienza dell'Estetica, non si accorda però con la psicologia. Egli distingue lo stato passivo dall'attivo, e fa corrispondere al primo l'impressione e l'espressione al secondo. Questa distinzione in psicologia è artificiale. Il fatto psichico, scrive lo stesso Croce, è un continuo, dal momento in cui si nasce al momento in cui si muore (pag. 5); ora se è attiva la rappresentazione (come espressione della sensazione), perchè non dovrebbe ritenersi attiva anche la sensazione, espressione dell'azione dello stimolo? Tutto è attivo nella psiche, come nella natura; e quelle che si dicono *impressioni* non sono passive che sotto il riguardo logico del confronto, non già per sè stesse. Lo stesso Croce scrive che « le impressioni ricompaiono nell'espressione come l'acqua che sia messa in un filtro e riappaia la stessa e insieme diversa dal-

(1) Benedetto Croce, op. cit., pag. 24.

l'altro lato dal filtro » (pag. 7-8); ora se rivivono nell'espressione, di cui sono l'anima, è naturale che abbiano in sè stesse, per la continuità del fatto psichico, il principio di quell'attività che si svolge poi con diverso grado di elaborazione nelle varie forme estetiche, espressive. Certamente l'impressione non è la stessa cosa che l'espressione, anzi vi sono stati d'animo che non si sanno esprimere; ma questi stati d'animo non sono perciò puri stati passivi. L'espressione verbale può mancare, e intanto questi stati possono tradursi altrimenti, in quelle forme naturali che, pur essendo diverse da quelle dell'arte, sono tuttavia esse pure forme d'espressione e quindi d'attività.

Il pensiero può dunque sussistere, e sussistere come attivo, anche se manchi d'espressione: quella che diciamo *intuizione* è pensiero, e in quanto implica un giudizio (come l'implica ogni percezione) è pensiero essenzialmente logico. Non vediamo perchè senza una precisa determinazione espressiva non si possa avere uno stato mentale logico, in cui si affermi, sia pure in un tempo minimo, la coscienza di una verità. Con l'espressione specialmente verbale il possesso del vero si farà più solido, e più chiara e sicura ne sarà la consapevolezza; ma il carattere logico non apparirà nel pensiero unicamente con la espressione, così come appare con questa il carattere estetico; l'uno non è l'altro, e il carattere logico è, ad ogni modo, anteriore a qualsiasi forma di elaborazione rappresentativa: in questa esso s'integra

e si conferma, ma il suo primo costituirsi è inerente allo stesso inizio dell'attività sensibile, alla sensazione. Non diciamo che la sensazione sia per sè un atto compiuto di conoscenza, ma è principio di conoscenza e, quindi, attività logica, la quale, pur ritrovando nel simbolo un mezzo potentissimo di manifestazione e di sviluppo, non ha tuttavia (come dimostrammo più sopra) nel simbolo il suo fondamento essenziale.

PARTE II

IL SIMBOLISMO NELLA CONOSCENZA



CAPITOLO I.

Il pensiero è un simbolo?

Sommario. — I. Cenno riassuntivo della parte I. — II. Enunciazione del principio del *simbolismo nella conoscenza:* sua incongruenza. — III. Quale specie di simbolo è il pensiero? — IV. Il processo del pensiero conoscitivo. — V. Simbolismo e relativismo.

I.

Nella parte I abbiamo distinto il pensiero dal simbolo, dimostrando che, quantunque il simbolo sia un utile strumento logico e l'ufficio suo penetri il meccanismo dello stesso pensiero, tuttavia spetta al pensiero una originaria indipendenza e un proprio esclusivo potere. Il simbolo non è strettamente necessario neppure a quelle formazioni psichiche, quale l'idea generale, che più tendono a fissarsi e, quasi diremmo, a modellarsi in esso. L'analisi dell'idea generale e del processo dell'astrazione dimostrò infatti che l'idea generale e astratta non sussiste in origine per la parola, ma

per sè, non in quanto sia una formazione assolutamente nuova e distinta dalle idee particolari e concrete, ma in quanto è un atto abbreviativo di memoria, a cui si accompagna la coscienza dell'attività dinamica del proprio pensiero, per la virtualità di rinnovamenti e di continua integrazione della propria esperienza psicologica.

Ridotto così il valore psicologico e logico del simbolo ai suoi naturali confini, dobbiamo esaminarne il valore gnoseologico. Il simbolo è essenziale al pensiero conoscitivo? La conoscenza è, per sua natura, simbolica?

II.

La dottrina, con la quale si tende a dimostrare che la conoscenza è essenzialmente simbolica, è in aperto contrasto con l'originaria indipendenza e l'intrinseco dinamismo delle idee.

Si dice: il pensiero, sia in sè, sia ne' fatti gradatamente più complessi che lo costituiscono — specialmente rappresentativi —, non è la cosa, non è il mondo: esso ci dà il fenomeno, non la realtà in sè, il *noumeno*, epperò (è notevole la conseguenza che se ne vuol trarre) il pensiero non è che un *simbolo* del mondo esterno. La conoscenza umana pertanto non può avere che valore simbolico; simbolica è dunque necessariamente anche la scienza.

Questa dottrina, che deve la sua fortuna spe-

cialmente alla sua opposizione al realismo volgare, la quale assume la rappresentazione come una copia, una riproduzione della cosa, ebbe, si può dire, il suo primo principio nella dottrina dei sofisti, ed è noto come con E. Kant divenisse, nel suo aspetto critico fondamentale, sistema coerente e compiuto. La limitazione e la relatività proprie della conoscenza, in quanto ha per oggetto il *fenomeno* (correlativo della *cosa in sè* o *noumeno*), si traducono nel « simbolismo », senza che appaiano da un lato l'incongruenza di questa identificazione, e, d'altro lato, le contraddittorie conseguenze a cui essa dà luogo.

Il Bonatelli, trattando del rapporto delle rappresentazioni sensibili col reale esterno, così enuncia il concetto o la dottrina del *simbolismo:* « Per questo concetto si ammette che le rappresentazioni sensibili non offrano veruna analogia o simiglianza col reale esterno, ma per altro corrispondano a questo come il segno alla cosa designata; a quel modo, per esempio, che le lettere dell'alfabeto o la scrittura musicale corrispondono più o meno esattamente, le prime ai suoni che compongono le parole, la seconda ai suoni onde constano le melodie o le armonie della musica ». Le qualità sensibili non sono dunque immagini, ma simboli dei reali esteriori (1). Il Bonatelli non risparmia al simbolismo l'aculeo della sua critica. « Quella

(1) F. BONATELLI, *Percezione e pensiero.* Atti del R. Istituto veneto, serie VII, t° III, pag. 1576 [50]. Venezia, '93.

corrispondenza — egli scrive — o quel parallelismo non sono pensabili senza ammettere qualche cosa di più, senza fare un passo più innanzi nella notizia del reale esterno » (1). Infatti, se non si potesse superare col pensiero la realtà in quanto se ne ha il simbolo, come sarebbe possibile stabilire il confronto della rappresentazione sensibile, simbolica, con la cosa? È simbolo la cosa in quanto rappresentata: dunque noi della cosa sappiamo più di quanto ci dice la rappresentazione di essa; ma come potremmo sapere questo *più*, se il pensiero della cosa non fosse fuorchè simbolo? Questo *più* che si deve inevitabilmente ammettere, se si pone la verità del giudizio che fa del pensiero il simbolo delle cose, nega implicitamente la verità del giudizio medesimo.

Il principio, per cui il pensiero si dichiara essenzialmente simbolico, è dunque intrinsecamente incongruente, come sarebbe incongruente asserire che il suono come sensazione è simbolo delle corrispondenti vibrazioni dell'aria, se si è da prima ammesso che le vibrazioni dell'aria, non essendo il suono, rimangono perciò a noi perfettamente ignote. Si potrà, sotto un certo rispetto, benchè inesattamente, affermare che il suono è simbolo delle vibrazioni; ma perchè questa affermazione abbia un significato logico, si dovrà pure ammettere che le vibrazioni si conoscono come vibrazioni e non soltanto come suono. In maniera ana-

(1) Bonatelli, op. cit., pag. 1597 [71].

loga, per dire che il pensiero è simbolo della realtà, è necessario ammettere che della realtà abbiamo un pensiero che non è simbolo, ossia che la realtà pensata è più che la presunta realtà simbolica.

L'intimo vizio logico che si nasconde nel principio del simbolismo appare anche per altre considerazioni, per cui si possono da esso derivare conseguenze teoretiche disparate ed opposte.

Se, infatti, il pensiero è simbolo della realtà, il dato del pensiero è diverso dalla realtà e non può valere a offrircene una conoscenza obbiettiva. La realtà, dunque, propriamente detta rimane ignota e il nostro pensiero, non superando sè stesso, non ci dà che sè stesso, e non il non-pensiero, il non-me, la cosa esterna. Dal principio che considera la conoscenza come essenzialmente simbolica, deriva adunque come prima conseguenza lo scetticismo; ma ne può derivare anche l'idealismo.

Se non è possibile uscire dal pensiero, ossia dal simbolo, l'unica realtà che meriti veramente il nostro assenso è il pensiero, l'idea: di ciò che non è pensiero possiamo affermare l'esistenza, corrispondente al simbolo, ma per una induzione logica che non è assoluta, perchè i limiti del simbolo sono insuperabili.

Si potrebbe andare ancora più oltre, e con uno di quegli spostamenti di ottica mentale, di cui è maestra la dialettica, si potrebbe inferire il materialismo. Infatti, se il pensiero è simbolo, è par-

venza; il vero reale è il non-simbolo, la cosa; il pensiero, nel mondo del vero essere, è un epifenomeno.

Tali conseguenze logicamente legittime bastano per sè stesse a caratterizzare come equivoco il principio da cui scaturiscono, il quale se ha una parte di vero, ne ha pure una non trascurabile che risente la confusione e l'errore. Le due parti devono sceverarsi e, definito il valore concreto e preciso del principio che discutiamo, potrà riuscire più determinato il valore della conoscenza. Intanto, supposto che il pensiero sia un simbolo del reale, è giusto chiedere a quale delle categorie di simboli, che nella parte I abbiamo distinte, esso appartiene.

III.

Se il pensiero è un simbolo, dovrà appartenere ad una delle quattro categorie fra cui dividemmo i simboli: sarà, cioè, simbolo ricostruttivo, o significativo, o rappresentativo, o esplicativo.

È il pensiero un simbolo *ricostruttivo?* Dunque sarà la parte di un tutto, del quale sarà, in altri termini, un coefficiente memorativo, un elemento integrativo valevole alla sua ricostruzione. Ora, se la ricostruzione è possibile, data la parte, quando la parte e il tutto appartengono entrambi a uno stesso mondo, materiale o mentale, diventa difficile a concepirsi quando appartengano a due mondi

diversi. Seguendo la solita distinzione di ***realtà*** e di ***idealità,*** com'è possibile con l'idealità (il pensiero) ricostruire la realtà materiale? L'eterogeneo non è parte dell'omogeneo e non può quindi assumersi alla ricostruzione di questo, se non identificando l'uno con l'altro, materializzando dunque il pensiero, o spiritualizzando la materia. Si può assumere come ***tutto*** la realtà psico-fisica, ma poichè con questa denominazione non si confonde il psichico col fisico, si verrebbe così a ricostruire il tutto in una sua parte. Insomma, il fatto del pensiero in confronto della realtà materiale ha caratteri troppo speciali, perchè valga per esso il concetto di simbolo ricostruttivo come per una qualsiasi parte di un tutto materiale.

Il pensiero è simbolo ***significativo?*** Dunque il pensiero è un segno a cui deve sostituirsi la cosa, il reale, e che, avvenuta la sostituzione, diventa trascurabile, come la parola quando siasi sostituita ad essa l'idea significata. Ciò evidentemente non ha senso.

È simbolo ***rappresentativo?*** Se così fosse, si dovrebbe ammettere che tra il pensiero e la cosa pensata, tra la mente e il mondo esteriore esista un rapporto di simiglianza. Infatti, un dato ne rappresenta un altro quando riflette in sè, di questo, alcuni elementi caratteristici: ora, il pensiero ha caratteri tali che lo distinguono assolutamente dalle cose, e non può quindi ***rappresentarle,*** nel senso più vero e più proprio che ha questo termine. Si dirà che il pensiero rappresenta le cose

in modo analogo a certe forme dell'arte, dette appunto simboliche? Ma, o queste forme dell'arte rispondono a un rapporto di simiglianza, che è, come dicevamo, da escludersi nel rispetto del pensiero alle cose; o si conformano a una convenzione: risolveremo il problema della natura del pensiero in relazione alle cose per mezzo di una convenzione?

Infine, il pensiero può considerarsi come simbolo *esplicativo?* Da ciò che dicemmo circa i simboli esplicativi, appare già come tale ipotesi sia inaccettabile. Il simbolo per sè nulla spiega, nè può dirsi vera spiegazione quella che fosse essenzialmente simbolica: il simbolo può essere, nella migliore ipotesi, mezzo di spiegazione, strumento provvisorio.

Tuttavia, anche esclusa la designazione del pensiero a una data categoria di simboli, si può, per lo stesso peculiare carattere del pensiero, ritenerlo simbolico, in quanto non è la riproduzione pura e semplice della realtà, ma ne è tuttavia la trascrizione in un nuovo linguaggio, che può dirsi simbolico. Per quella corrispondenza o analogia che esiste tra il pensiero e la realtà, si potrebbe, diciamo, pur ammettendo l'esclusione del pensiero dalle altre categorie di simboli e facendone un tipo a parte, considerare il loro rapporto come pari a quello generale di simbolo a cosa. La parola « simbolo » — si può osservare — poco conta in confronto di ciò che si vuole per essa significare, e che è il fatto della relatività della conoscenza.

A questo proposito già notammo più sopra che, mentre si pone tale rapporto tra pensiero e cose, onde il pensiero è simbolo delle cose, si viene implicitamente a negare il valore di simbolico del pensiero, dovendosi, per affermare il detto rapporto, aver superato il simbolo, il quale atto è poi proprio dello stesso pensiero. Ora un esame più particolare porrà in luce più ampia l'insostenibilità teoretica che il pensiero sia, per la relatività sua, il simbolo delle cose.

IV.

Ogni forma di conoscenza, scrive il Dugas (1), è simbolica, dalla sensazione all'idea astratta; anzi è tanto più simbolica quanto più si eleva per complessità e dignità; la scienza, che ha per oggetto l'*universale*, è assolutamente simbolica, perchè non abbiamo di questo una conoscenza reale. È simbolica la stessa sensazione, perchè non rappresenta il corpo, ma l'esprime, lo significa, e non è da confondersi il segno con la cosa. Ha tuttavia un valore conoscitivo, il quale va crescendo quanto più spicca, nelle forme graduali del conoscere il carattere simbolico, cioè, in ultima analisi, *quanto più ci scostiamo dalle cose* e le semplifichiamo. Questa semplificazione è rappresentata: 1° dal-

(1) L. Dugas, *Le psittacisme et la pensée symbolique.* Paris, Alcan, 1896.

l'immagine, la quale è una semplificazione della sensazione, perchè diminuisce lo sforzo mentale e facilita il movimento del pensiero; 2° dalle immagini generiche, a cui si va sostituendo poi una immagine unica, mentre le altre rimangono nell'oblìo; 3° dalle idee, che sono, per così dire, rappresentate da ricordi incompleti (1). Il carattere simbolico risulta propriamente sia dal progressivo allontanarsi delle forme di conoscenza dalla realtà, sia dal loro ricollegarsi, o, come dice il Dugas, dal loro ridursi — sostituendosi a vicenda — all'intuizione sensibile, alla sensazione, ch'è simbolica, e alla quale quindi equivalgono (2).

Lo stesso Dugas insiste sulla necessità che il pensiero — ch'è dunque simbolico — si stacchi

(1) « Les *sensations* sont la matière brute de la connaissance; les *images* sont cette manière déjà travaillée, rendue plus souple et plus maniable; unis, elles sont elles-mêmes encore trop complexes et en trop grand nombre. La tâche de l'entendement sera de les semplifier et de les réduire, et pour cela de les convertir en *idées* » (Dugas, op. cit., pag. 101). « La réalité perçue est un appauvrissement de la réalité donnée; la réalité rammémorée est un appauvrissement de la réalité perçue. Enfin, nos images se résolvent en abstractions » (pag. 105). « Ces termes sont de plus en plus simples, de plus en plus abstracts et éloignés de la réalité » (pag. 106). « La connaissance est un symbolisme à plusieurs dégrés » (pag. 107).

(2) « Par là même que les représentations symboliques reviennent de proche en proche à l'intuition sensible, elles équivalent toutes à cette intuition » (L. Dugas, op. cit., pag. 107).

dal segno per attaccarsi esclusivamente alla cosa significata. « Le signe est d'autant plus parfait qu'on l'aperçoit moins, qu'il est en quelque sorte plus transparent et reflète plus immédiatement l'objet qu'il désigne » (pag. 109). Dal segno si deve adunque ritornare all'oggetto. Ma a quale oggetto? All'oggetto del pensiero, ossia a un altro segno, a un altro simbolo, con un insuperabile circolo vizioso. Ma vediamo di penetrare più addentro nello spirito di questa dottrina, per cogliere quanto più perfettamente è possibile il suo valore generale.

Il Dugas fa consistere il simbolismo della conoscenza sia nella diversità dei fatti psichici dai fatti esterni, sia nel processo di semplificazione in cui si fonda il conoscere. È un fatto semplice, rispettivamente al fatto fisico e fisiologico, anche la sensazione. Contro il realismo volgare che, prendendo il segno per la cosa, erige la sensazione, ch'è uno stato dello spirito, a proprietà dei corpi, « la science psychologique interprète la sensation comme un langage, et comme un langage non *représentatif*, mais *symbolique* des objets. Elle établit en outre que ce langage a le mérite d'être l'expression simplifiée d'une réalité complexe. La sensation, en effet, est indécomposable pour la conscience, et les phénomènes physiques et physiologiques, dont elle est le signe, enveloppent, comme disait Leibniz, un détail infini » (pag. 92). Qui è opportuno chiedere: come mai può apparire la complessità dello stato fisiologico e del

fenomeno fisico se i loro elementi non sono distinti, ossia se non diventano oggetto di distinte sensazioni? Ma in questo caso è la stessa sensazione da prima indistinta che si distingue ne' suoi elementi, nelle sensazioni elementari da cui risulta. La sensazione della luce non è semplice, ma complessa, perchè possono distinguersi, ossia succedersi le sensazioni dei diversi colori dello spettro da cui risulta la totalità della sensazione indistinta, semplice dunque solo in apparenza.

La sensazione non è un equivalente dell'oggetto suo, del fatto fisico; ma questo è un argomento contrario alla teoria del Dugas, perchè infatti, mentre un simbolo non dovrebbe aggiungere nulla all'oggetto che esso significa, invece la sensazione è un fatto nuovo che implica fattori nuovi, non appartenenti all'oggetto. Dire che la sensazione (e la nostra osservazione può estendersi a tutta la conoscenza, che nella sensazione ha il suo primo elemento) è *simbolo* della realtà, vale quanto asserire che lo scorrere d'una palla è simbolo della spinta che l'ha mossa; la quale espressione se ha un significato convenzionale, in quanto si vuol dire che dallo scorrere delle palle inferiamo l'atto dell'impulso, non ha tuttavia un significato tale che per essa si possa comprendere la natura del movimento della palla. Analogamente se diciamo che la sensazione è simbolo della realtà esterna, in quanto presuppone l'eccitazione che proviene dal mondo esterno, noi usiamo la parola *simbolo* in un significato convenzionalmente esatto, ma non

così se con questa parola intendiamo determinare la *natura* della sensazione e il suo effettivo valore nel rapporto suo con gli altri fatti naturali e con l'intiera realtà. E ancor meno può accettarsi il concetto del Dugas per la maggior semplicità che egli attribuisce alla sensazione, perchè in realtà la sensazione è più complessa, come fatto psichico, degli altri fatti, fisici, ch'essa ci manifesta. La sensazione, ad esempio, di suono, è più complessa del fatto fisico precedente e condizionante, quale il vibrare dell'aria; ora con qual diritto essa si può assumere come simbolo di quel fatto più semplice, esteriore, da cui fu determinata?

Non altrimenti si dica dell'*immagine*, che a torto il Dugas ritiene più semplice della sensazione e perciò simbolo di questa. A parte l'assurdo di porre il più semplice del semplice (la sensazione è infatti, per il Dugas, semplice, e la immagine è ancora più semplice), da che cosa mai è dimostrata la maggior semplicità dell'immagine? Per il Dugas sarebbe comprovata dall'essere il tono della sensazione relativamente fisso, mentre quello dell'immagine è più mutevole, l'immagine essendo più libera, cioè meno vincolata all'oggetto che non la sensazione, o, per dir meglio, la percezione. Ma è facile osservare che se muta il tono dell'immagine, ciò avviene sia per il mutare della stessa immagine, ossia per il succedersi di più immagini, sia per le condizioni psico-fisiche varie da cui questa successione dipende; e se la complessità d'un fatto deve determinarsi subor-

dinatamente alla moltiplicità e alla varietà delle sue condizioni e dei suoi fattori, la maggiore *libertà* dell'immagine dimostra che l'immagine è non più semplice, ma più complessa della sensazione.

Analogamente si dica delle idee astratte, dei concetti generali, in quanto si rivolvono nel contenuto, a così dire, *condensato* della passata esperienza, che si rinnova con un atto fugacissimo di memoria. Non è simbolo l'idea astratta, ma la parola con cui si esprime. Che se anche il *concetto* può dirsi simbolico — quando, cioè, la moltiplicità delle sue note è *saputa*, ma non attualmente pensata (I) —, ciò è dovuto a una trasposizione verbale, cioè all'attribuire verbalmente al concetto ciò ch'è proprio della parola, e non già all'essere proprio del concetto ciò che è proprio del termine con cui lo designiamo.

Negato il carattere di simbolici ai momenti del conoscere, non può ritenersi simbolica la conoscenza nella sua totalità; tuttavia dobbiamo ripigliare la discussione intorno a un punto già toccato, che più ci avvicina al nostro problema, intorno alla relatività della sensazione e della percezione, da cui deriva la relatività della conoscenza, e dalla quale più direttamente si trae, come più volte osservammo, il carattere simbolico del pensiero, fino a identificare il relativismo col simbolismo.

---

(1) F. Masci, *Elementi di filosofia*, pag. 118. Napoli, Pierro, 1899.

V.

La conoscenza è simbolica per sua propria natura in quanto non *rappresenta*, ma solo esprime la realtà. « On ne doit pas hésiter à admettre une pensée symbolique, quand il est prouvé d'une part que la pensée est, par définition, une expression, non une représentation de la réalité, et d'autre part, que les mots expriment toujours une pensée, au moins virtuelle » (1). È invero curioso che la parola essendo simbolo del pensiero, e questo essendo simbolo alla sua volta, la parola sia dunque simbolo di un altro simbolo. Ma a parte questo strano rapporto di simbolo a simbolo, ciò che a noi pare più strano ancora è questo: che il pensiero debba ritenersi simbolo della realtà, perchè questa in sè stessa è un'incognita. Si conferma con questa teoria la nota sentenza del Ficino: *Philosophia nihil est nisi docta religio*, perchè infatti in questo modo il pensiero diventerebbe simbolo di un mistero, un simbolo mistico. Il simbolo vale *sicut et in quantum* è noto l'oggetto ch'esso rappresenta o significa; quale può mai essere il valore d'un simbolo quando non se ne conosca quello che si può chiamare il suo contenuto? Che dire della conoscenza del reale quando la conoscenza è un simbolo e il reale un' inco-

(1) DUGAS, op. cit., pag. 158.

gnita? Come il pensiero può essere conoscitivo se l'oggetto suo è ignoto e inconoscibile? Che se qualche cosa della realtà si conosce, ciò basterebbe perchè, per questo *qualche cosa,* l'idea che se ne ha non fosse più simbolica, ossia basterebbe per ammettere che il pensiero non sia essenzialmente simbolico.

L'idea si dirà simbolo della realtà, perchè di questa non conosciamo fuorchè l'apparenza, il fenomeno? Ma o questa apparenza è la stessa idea, ed è assurdo dire l'idea simbolo di sè stessa, o l'apparenza del reale, il fenomeno, è la stessa realtà, e il rapporto che sussiste tra l'idea e il reale è rapporto diverso da quello di simbolo a cosa, perchè in quel rapporto (ch'è conoscenza) sussiste la verità, e sarebbe un curioso modo di intendere la verità il darle l'attributo di simbolica! Ma — si dice — questo rapporto implica già la relatività del conoscere: e sta bene; ma forse questa è ragione sufficiente perchè s'identifichi il *relativo* col *simbolico?* Se la conoscenza fosse simbolica perchè relativa, sarebbero per sè simbolici tutti i fatti, sarebbe simbolico tutto l'essere, perchè tutto è relativo, tutto è termine di un rapporto. In questo caso sarebbe prezzo dell'opera indagare di che cosa l'*essere* sarebbe simbolo; diverrebbe infatti simbolo o del non-essere, il che è assurdo, o dell'essere, ossia di sè stesso, il che è un non senso!

Il pensiero non è identico al reale esterno, è anzi assolutamente diverso, è un fatto nuovo; ed

è relativo al reale esterno perchè risulta dal dinanismo universale; è, come ogni prodotto, relativo ai suoi fattori. Ma ciò dimostra forse che il pensiero è simbolo del reale e che il reale è in sè stesso inconoscibile? È una realtà sia la natura esterna, sia il pensiero della natura; sono un reale, nel senso più ampio di questo termine, come lo stimolo che determina la sensazione così la sensazione e le sue integrazioni ulteriori: percezione, rappresentazione, concetto. Qui il simbolo non ha luogo, perchè nessun fatto che si compie nella natura, nessuna forma (materiale o ideale) di realtà, può dirsi che sia simbolo. La realtà del pensiero non è inferiore, a così dire, alla realtà della cosa pensata, nè quella del processo mentale, che mette capo all'atto esplicito di conoscenza, è minore della realtà del processo fisico iniziale.

Certamente il dato iniziale, fisico, non è il dato ultimo, conoscitivo; ma questo è, per il tramite delle integrazioni, intimamente collegato a quello, come un suo *continuo*, essendone infatti l'idealizzazione razionale. Impugnare il valore concreto e obbiettivo di questa idealizzazione, vale quanto negare la realtà obbiettiva del processo conoscitivo e la connessione dinamica, integrativa, dei suoi momenti; vale quanto dire che poichè l'idea della cosa non è la cosa, dunque è obbiettivamente nullo, illusorio, il suo contenuto. Ma tutto ciò sarà materia del seguente capitolo.

CAPITOLO II.

La relatività della conoscenza.

Sommario. — I. Il valore obbiettivo della percezione. — II. La *cosa in sè*. — III. Significato della *relatività* della conoscenza.

I.

Che v'ha in noi — domanda il Taine — quando con le nostre sensazioni acquistiamo conoscenza d'un corpo esteriore? Quando, per esempio, provando alla mano sensazioni tattili e muscolari di freddo, di considerevole resistenza, di contatto uniforme e dolce, io giudico che sotto la mia mano v'è del marmo? Quando, movendo l'occhio in una certa maniera e avendo nella retina una sensazione di bruno rossastro, giudico che a tre passi dai miei occhi v'è una tavola d'acacia? « Un fantôme ou simulacre allucinatoire » (1). Le nostre

(1) Taine, op. cit., vol. II, pag. 71.

percezioni sono simulacri, fantasmi degli oggetti, che, per un ***artefìcio della natura,*** sono disposte così da corrispondere agli oggetti; sono allucinazioni (pag. 15). « L'on peut définir notre état d'esprit pendant la veille et la santé comme une *série* d'hallucinations qui n'aboutissent pas »; sono infatti corrette con altre allucinazioni, negative. Nel sogno, nel sonnambulismo, nell'ipnotismo e in certe malattie l'allucinazione non è corretta e si ha quindi una percezione falsa; nello stato normale, l'allucinazione essendo corretta, è percezione normale, percezione vera, corrispondente alle cose; ma è pur sempre in sè stessa un'allucinazione e non è possibile avere fuorchè allucinazioni. Dall'idea all'allucinazione non v'è altra differenza che quella che esiste tra il germe e il vegetale o l'animale completo (pag. 25 e *passim*).

Questa dottrina del Taine ha la confutazione in sè stessa. L'allucinazione ***normale*** è percezione vera, perchè è allucinazione corretta; l'uomo pensa che il dato percettivo esterno non è che uno stato interno, e così si libera dell'illusione dei veri allucinati. Ora, com'è ciò possibile senza avere precedentemente avvertito che il mondo esterno è diverso dal modo percettivo? Come affermare che la percezione è uno stato interno se non si è distinto da questo qualche cosa che non è interno, ma esterno, e che è diverso dal dato sensibile? Ma se così avviene inevitabilmente ogni qualvolta si corregge l'allucinazione per cui si pone come esterno a noi ciò che è nella nostra coscienza, si

esce necessariamente, e del tutto, dai limiti dell'allucinazione, e si pone tra il percepire e l'essere un rapporto che non è quello di allucinato ad allucinante, ma di conoscente a conosciuto, un rapporto i cui termini sono entrambi reali, effettivi, e dai quali risulta una percezione vera, non l'allucinazione.

Del resto lo stesso Taine viene a rinunciare in parte alla sua teoria intrinsecamente contradittoria dell'*allucinazione vera,* quando, nella definizione del corpo, distingue la parte che ha il soggetto da quella ch'è propria dell'oggetto, e in quest'ultima riconosce ciò che esiste per sè ed è da noi posto non come un dato allucinatorio, positivo o negativo, ma come un dato reale, obbiettivo. Infatti, mentre accetta la definizione del Mill, per cui il corpo è « la possibilità permanente di sensazioni », aggiunge poi ch'è anche « un gruppo distinto di tendenze al movimento e di movimenti distinti in via di compiersi », « una serie di fatti che, in certe condizioni, tendono a effettuarsi, onde, sotto questo rispetto, è determinato in sè stesso » (pag. 115, vol. II). Come possiamo noi riconoscere questa realtà indipendentemente dei corpi esterni, se non interpretando la percezione come l'espressione certa d'un ordine di fatti non puramente interni, ma anche esterni? Come assegnare ai corpi il movimento e la tendenza al movimento, senza escludere che la percezione del movimento sia non percezione, ma allucinazione? Come dare, infine, alla percezione l'ufficio di rivelarci l'obbiettività e

la natura dei corpi e ritenerla, in pari tempo, un fantasma, un simulacro, un semplice simbolo? E fosse pure da ritenersi tale in quanto non ci rivela la pura realtà, ma anche, e implicitamente, un modo dell'essere nostro (onde rimane, a così dire, turbata e velata la visione del reale esterno), quando poi, per la percezione, poniamo il reale come determinato in sè e riconosciamo il movimento come *proprio* dei corpi, non superiamo noi, coi limiti d'un'assoluta soggettività, il rigido impero del simbolo? Ma veniamo all'oggetto della percezione, al fenomeno.

II.

La percezione è un simulacro, un simbolo della realtà, perchè di questa non esprime fuorchè l'apparire, l'essere fenomenico; vi è al di là del fenomeno un *quid* che non appare, ma si sottrae non pure al potere percettivo, bensì anche al sicuro possesso intellettivo: v'è la *cosa in sè* o il *noumeno.* Il nostro pensiero è simbolo del reale, perchè questo è nella sua intima natura (nel sostrato dei fenomeni) impenetrabile.

La stessa parola *parvenza (Erscheinung),* disse Kant — che noi usiamo per indicare l'oggetto delle nostre intuizioni —, denota il necessario riferimento a qualche cosa che esiste assolutamente.

Notiamo subito l'influenza che, per la dichiarazione dello stesso Kant, ha sulla induzione della

esistenza delle cose in sè (sulla quale il Kant pare non dubitasse) (1) la parola *fenomeno*. Non è esagerazione asserire che se non si fosse, per ipotesi, mai usata la parola fenomeno, ma un'altra parola in suo luogo, come, ad esempio, la parola *fatto*, non si sarebbe sdoppiata la realtà nei due mondi dei fenomeni e dei *noumeni*. Tale dottrina si sostiene non per la sola suggestione del simbolo verbale, bensì per ragioni critiche di indiscutibile valore; ma intanto se si fosse concepita la realtà come rispondente all'unica categoria, inscindibile, del *fatto*, si sarebbe più facilmente sospettato che non sia scientifico porre un *di sotto*, un *fondo oscuro*, un *in sè* del fatto stesso. Il fatto è divenire; il fondo, il sostrato di esso o è pur esso divenire, e non si comprende questo sdoppiamento se non nell'uso metaforico, o non è divenire, e cessa naturalmente di partecipare del *fatto*.

Due sono, nella dottrina di Kant, le ragioni fondamentali per cui si pone la *cosa in sè*. Questa è un presupposto: 1° del sensibile; 2° dell'intelligibile. In altri termini, la *cosa in sè* è un presupposto del tempo e dello spazio, che sono le due forme soggettive dell'intuizione, onde si ha il sen-

(1) Cfr. specialmente il § 32 della *Kritik v. r. Vernunft*, il § 36 dei *Prolegomeni* e il § 83 della *Kritik der Urtheilskraft*, e il dotto articolo di R. Ardigò: *Il noumeno di Kant*, apparso nel fascicolo di giugno-luglio 1900 della *Rivista di filosofia, pedagogia e scienze affini*, diretta dall'A. e dal dott. E. Zamorani. Bologna, Tip. Zamorani e Albertazzi.

sibile, ed è, benchè inaccessibile, un presupposto dell'intelligibile, ossia delle categorie e dell'intelletto. Le forme sia dell'intuizione (spazio e tempo), sia dell'intelletto (categorie) sono soggettive e condizionate al soggetto, e non possono confondersi con l'oggetto o cosa in sè; vi è tra soggetto e oggetto, tra fenomeno e *noumeno* (naturalmente contrapposti) una lacuna ch'è vano presumere di colmare; il soggetto non può estendersi al di là di sè stesso, non può raggiungere la cognizione assoluta della realtà, non può pervenire alla cosa in sè. E tuttavia la *cosa in sè,* l'oggetto inconoscibile in sè stesso esiste; esiste, perchè senza di esso non è possibile spiegare gli stati nostri intimi, soggettivi, le nostre percezioni.

Ciò, dice Kant, che percepiamo è uno stato nostro soggettivo, ma questo non può essere ciò che produce in noi la sensazione, la quale deve essere prodotta da un oggetto diverso dal fenomeno, che dev'essere un non fenomeno, una *cosa in sè.* La *cosa in sè* esiste adunque come causa oggettiva degli stati nostri soggettivi, indipendente da questi. Il nostro soggetto riceve dal mondo esterno le impressioni: dunque nel mondo esterno esiste un *quid* attivo; nè questa attività esterna può consistere nello stesso fenomeno, perchè il fenomeno è la materia stessa della sensazione; è invece un *correlatum* del fenomeno, un *noumeno,* un *quid* che esiste assolutamente e del quale pertanto non possiamo avere fuorchè un concetto negativo. La *cosa in sè* è infatti propriamente un

concetto limite (Grenzbegriff), che, mentre trascende la sensibilità, l'esperienza, è posto tuttavia necessariamente dall'intelletto come un limite della sensibilità, come un *qualche cosa in genere (ein Etwas uberhaupt)*, un *x*, il quale, pur non potendosi dimostrare (essendo trascendente) che è *un possibile*, si ammette però come *reale*.

Tale, nelle sue linee maggiori, la dottrina di Kant circa la *cosa in sè*, dottrina che si regge specialmente sopra queste basi: 1° la limitazione della conoscenza; 2° la contrapposizione, espressa o tacita, del soggetto all'oggetto; 3° la dipendenza dei dati soggettivi dall'azione che sul soggetto sensibile ha l'oggetto. La dottrina che dà alla cognizione il valore di simbolica si regge sullo stesso fondamento, essendo una figliazione naturale della dottrina della *cosa in sè*. Lo stesso Kant vi accennava, benchè in modo non chiaro, nella dissertazione: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, del 1770, al § 10: « Intellectualium non datur (homini) *intuitus*, sed nonnisi *cognitio symbolica*, et intellectio nobis tantum licet per conceptus universales in abstracto, non per singularem in concreto. Omnis enim intuitus noster adstringitur principio cuidam formae, sed qua sola aliquid immediate, s. ut *singulare*, a mente cerni et non tantum discursive per conceptus generales concipi potest. Principium hoc formale nostri intuitus (spatium et tempus) est conditio, sub qua aliquid sensuum nostrorum objectum esse potest, adeoque, ut conditio cognitionis sen-

sitivae, non est medium ad intuitum intellectualem. Praeterea omnis nostrae cognitionis materia non datur nisi a sensibus, sed noumenon, qua tale, non concipiendum est per repraesentationes a sensationibus deprompta; adeo conceptus intelligibilis qua talis, est destitutus ab omnibus *datis* intuitus humani. *Intuitus* nempe mentis nostrae semper est *passivus;* adeoque eatenus tantum, quatenus aliquid sensus nostros afficere potest, possibilis ». L'intelletto non ci può dare una cognizione vera, reale, ma solo una cognizione simbolica, perchè non può apprendere i suoi oggetti per *singularem in concreto* e li apprende soltanto per *conceptus universales in abstracto;* la *cosa in sè*, sfuggendo alle *rappresentazioni sensate*, sfugge quindi alla cognizione e lascia luogo al puro simbolismo. Le due dottrine: della *cosa in sè* e del simbolismo, essendo associate da intimo nesso logico, hanno pure in comune la confutazione.

Che la *cosa in sè* sia inconoscibile si comprende dalla stessa frase: « la *cosa in sè* », perchè ciò ch'è in sè, e soltanto in sè, non è in noi nè per noi. Ora non v'ha dubbio che nella realtà esistano elementi che non ancora si sono a noi rivelati, i quali adunque esistono, a così dire, in sè e per sè; ma se essi costituiscono l'ignoto, non autorizzano perciò a identificarli con un assoluto inconoscibile. La storia del progresso del sapere dimostra che il progresso stesso è indefinito e indefinibile, e tuttociò che sappiamo (come avremo occasione di ridire), ci dà propriamente l'idea del conosci-

bile, non mai quella dell'*inconoscibile*. L'idea dell'inconoscibile è così oscura, così vuota di contenuto, che non può dirsi propriamente un'idea. La stessa storia della scienza dimostra quanto sia erronea questa specie di dogmatismo. Tuttavia ci affrettiamo a soggiungere che la *cosa in sè* per il Kant non è il semplice ignoto; più propriamente è, come già dicevamo, ciò che produce in noi la cognizione, della quale è in pari tempo il *correlatum* da noi indipendente. Questa indipendenza costituisce il dominio autonomo del mondo *noumenico* in rapporto al mondo fenomenico; ma è essa scevra da contraddizioni?

Porre la *cosa in sè* come *causa indipendente* delle nostre percezioni, è porre una relazione e nello stesso tempo negarla. Una causa che agisca, rimanendo indipendente, fuori da ogni rapporto, e incondizionata, non è una causa. Si dirà ch'è indipendente, perchè il nostro soggetto è innanzi ad essa assolutamente passivo, ossia perchè le rappresentazioni possibili si producono in me, come disse Cartesio, *sine ullo meo consensu,* anzi perfino contro la mia volontà? (1). Ma come, ciò posto, non si dimostra che la *cosa in sè,* agendo su noi, rimanga indipendente (poichè l'azione è pur sempre relazione), così se si potesse dire che tuttociò che agisce contro il volere è indipendente, l'indipen-

(1) DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia.* **Med. VI, pag. 63 del vol. I delle *Opere filosofiche,* edite a Francoforte nel 1696.**

denza sarebbe pressochè universale. Non solo, ma perchè la passività del soggetto che subisce l'azione dell'oggetto potesse provare la indipendenza di questo, si dovrebbe dimostrare che unica forma di attività è quella volontaria. Se il soggetto è passivo, perchè riceve dal mondo esterno le rappresentazioni possibili anche contro il suo volere, non è tuttavia passivo in quanto queste rappresentazioni sono una forma sua, un prodotto della sua attività elaboratrice. E poichè le rappresentazioni non esistono fuori del soggetto, ma nel soggetto e per il soggetto, ne deriva che il soggetto, anzichè passivo, è essenzialmente attivo; quello stesso fatto, la rappresentazione, per cui si dice passivo, è poi quello che ne dimostra la essenziale attività legata alla sua esistenza. Il soggetto che afferma, data la propria vita sensibile e psichica, la propria passività, nega implicitamente la sua stessa realtà di soggetto; la nostra conoscenza, ch'è attiva, ponendosi come passiva, nega, con l'***attività,*** la propria ***attualità,*** ossia sè stessa.

La ***cosa in sè,*** che si afferma come un dato della conoscenza, è nello stesso tempo considerata come a questa superiore; ciò evidentemente è contraddittorio.

La ***cosa in sè*** non può infatti essere posta come un reale esterno al nostro soggetto, se non in quanto il nostro soggetto l'abbracci, a così dire, anzitutto in sè stesso. Pensare è comprendere, è rendere soggettivo l'oggettivo; nè giova annettere al *pensato* il carattere di puramente ogget-

tivo. Non solo; ma gli stessi elementi concettuali, onde risulta l'idea di *cosa in sè*, concorrono a dimostrare il carattere suo soggettivo. È soggettiva — anche per Kant — la categoria dell'*esistere*, che si applica alla *cosa in sè*; è soggettiva l'idea di cosa, l'idea di indipendenza e di dipendenza, l'idea di causa e di effetto. La *cosa in sè* è pensata subordinatamente a condizioni soggettive per mezzo di questi elementi concettuali; e cessa quindi, *in quanto pensata*, d'essere una *cosa in sè*. Se si volesse prescindere dalle condizioni generali della pensabilità e da questi più particolari elementi soggettivi, non si avrebbe più l'idea, ma la parola, la formula verbale. Com'è possibile porre con un atto del pensiero, conoscitivo, l'esistenza di ciò che si dichiara in pari tempo inconoscibile, assoluto, e di cui si dichiara ch'è impossibile dimostrare l'esistenza? Come ritenere, non diremo reale, ma soltanto possibile, ciò di cui si nega ogni conoscibilità? « Ammettere — scrive il Ragnisco — la possibilità di una cosa che non si sa, quando non vi è mezzo a saperla, è una contraddizione bella e buona; imperocchè ammettendola come possibile, la si ammette come conoscibile, nulla essendo il possibile fuori della mente; dunque qui si ammette l'onnipotenza della ragione; negando poi il mezzo di conoscerla, si nega la sua possibilità, la quale richiede la conoscibilità; dunque non è più possibile e perciò si ammette la limitazione della ragione. Ecco stretta in un pugno la forza della critica della ragione pura; questa

contraddizione sola è il punto eminente dell'opera del divino Kant. Si può ammettere il mistero relativo alla mia intelligenza; ma il mistero assoluto all'intelligenza è l'inintelligibilità della cosa, la quale depone l'inesistenza necessaria della stessa cosa » (1).

Kant disse di assumere la *cosa in sè* per una necessità logica, ossia come *concetto-limite* in servizio *(zum Behuf)* del fenomeno, come elemento regolativo dell'intelligenza, come un *al di là* che l'intelligenza sente, pur essendo fatalmente chiusa entro i fenomeni. E, in verità, l'intelligenza nostra sente la propria incapacità a esaurire il reale, sente, coi limiti suoi, quell'indefinito che li oltrepassa; ma quest'indefinito, che sorpassa i confini del nostro conoscere, non può essere sostanzialmente diverso da ciò che è contenuto entro i limiti della conoscenza, ossia da ciò che è definito. Il fare di quest'indefinito una *cosa in sè*, un mondo i cui attributi si pensano come differenti da quelli del mondo definito dei fenomeni, un assoluto di cui è pensata come possibile anche la libertà, è un artificio che non comportano neppure i limiti

(1) P. Ragnisco, *Il mondo come volere e come rappresentazione di Schopenhauer,* pagg. 4-5. Palermo, 1877. Già lo Zeller esplicitamente osservava che se di un oggetto non sappiamo che cosa sia, non possiamo neppur sapere se esso sia e che esso sia, perchè il predicato della esistenza di una cosa presuppone un concetto, quand'anche imperfetto, di ciò di cui si afferma l'esistenza ». (*Ges. der Deut. Philos.,* 1873, pag. 513).

della conoscenza, è un trascendere la conoscenza stessa, affine di provare che non si può trascendere. Col senso dell'indefinito si rivela in noi l'intima coscienza della possibilità di cognizioni nuove e dell'inesauribile attività del nostro spirito; ci si manifesta l'infinito della natura, che ha un'eco potentissima nell'energia indefettibile del nostro pensiero; ma per esso non si legittima il dualismo di essere e di apparire, di *noumeno* e di fenomeno. Se questo dualismo si accetta, non si è soltanto riconosciuto che la conoscenza è limitata, ma si è posto l'enigma nello stesso più diretto dominio della conoscenza, la quale quindi non può più dirsi per sè stessa incondizionatamente legittima, nè certa. E se in questo modo rimangono scosse le basi della conoscenza, è vano assumere, come fa il Kant, la *cosa in sè* a principio esplicativo dei fenomeni; si aggiunga che se la *cosa in sè* è un inesplicabile, è assurdo che essa possa spiegare qualche cosa e che, pur sfuggendo e al senso e all'intelletto, possa tuttavia entrare a far parte di un qualsivoglia rapporto mentale.

L'impensabilità della *cosa in sè,* che è sempre la più forte obbiezione alla dottrina Kantiana, e sulla quale quindi è utile insistere, fu dallo Schuppe formulata così: « Dovendo noi pensare la cosa in sè, essa entra nella nostra coscienza e cessa *ipso facto* d'essere qualche cosa fuori di questa, sicchè se la si vuol pensare come cosa in sè reale, si vuol pensare qualche cosa senza pensarvi ». A ciò il Cesca risponde: « Questa contraddizione, che così

si vuol mettere in rilievo, non esiste. La cosa in sè non viene pensata in sè stessa, il che sarebbe un assurdo, ma si pensa il concetto di essa e si ha nella coscienza la relazione casuale che la unisce con la mia percezione. Sicchè, mentre la cosa in sè esiste fuori di noi, in noi abbiamo il concetto e l'effetto di essa » (1). Poniamo per un momento che della cosa in sè si abbia veramente il concetto. Non ne deriva che la *cosa in sè* esista, se non altro perchè il concepibile non è perciò reale, nè per sè, nè per i suoi modi. Ma è poi possibile avere il concetto positivo, ossia un vero concetto di ciò che, sussistendo essenzialmente in sè, non si subordina ad alcuna condizione? Pensare è condizionare; ma la cosa in sè è incondizionata per sè stessa; quindi il concetto di essa, condizionandola, la snatura.

Il concetto della cosa in sè, dunque, si risolve nel concetto del non-fenomeno ed è negativo: pensarlo è possibile solo in quanto la cosa concepita cessi di essere la *cosa in sè*. La formula verbale rimane, ma il concetto non risponde alla forma; l'*in sè* è inconcepibile e la presunta sua concepibilità si riduce alla possibilità della formula, del simbolo verbale.

Ma ritorniamo alle conseguenze che dalla dottrina della *cosa in sè* risultano circa il valore della conoscenza, ossia della scienza.

---

(1) G. Cesca, *La cosa in sè*, nella *Rivista di filosofia scientifica,* 1888. (Direttore E. Morselli, Genova).

Data la *cosa in sè,* la scienza della realtà non è possibile, se l'essere vero non è che la *cosa in sè;* ne risulta che il fenomeno non è il vero essere: ora, la scienza dell'essere non vero può dirsi scienza? La scienza della pura apparenza è scienza apparente, è apparenza essa stessa. Kant ripara veramente a questa inevitabile conseguenza logica con la *sintesi a priori?* Ripererebbe se questa non fosse sintesi soggettiva, relativa al soggetto; se le categorie che riassumono il molteplice, le categorie per cui l'intelletto unifica il sensibile, non fossero soggettive. Se dunque la *cosa in sè,* inaccessibile, è oggettiva e il solo reale, la scienza della *realtà* è impossibile.

In queste conseguenze logiche della dottrina Kantiana, le quali traspaiono ne' sistemi posteriori a quello del filosófo di Könisberg, è tutta l'intrinseca illogicità della *cosa in sè,* la quale come induce a ritenere simbolica la conoscenza, così può essa stessa considerarsi un simbolo verbale, una frase che invano aspira a diventare concetto coerente e pieno. Essa s'insinua nel nostro pensiero per l'intelligibilità dei suoi due elementi: la *cosa* e l'*in sè,* che possono però costituirsi in concetto positivo soltanto nell'ordine relativo delle nostre conoscenze, per effetto di legittimi confronti; insomma, in un altro significato, non come ultimo dato dell'essere obbiettivo. Anzi, assunta come reale o, meglio, come l'essenza ultima del reale, e posto che ne abbiamo il concetto (senza il quale non si potrebbe darle simile valore obbiettivo), non

sapremmo a quale specie di mentalità propriamente appartenga. Non è infatti nè un generale nè un particolare, nè un astratto nè un concreto. Se fosse un dato particolare e concreto, sarebbe un dato dell'esperienza, ciò che si esclude *a priori:* se fosse un dato generale e astratto, supporrebbe l'esperienza non come un *quid* trascendente, ma come un suo prodotto. È, si dirà, un *concetto-limite,* ma con ciò non sfugge all'alternativa del generale e del particolare, dell'astratto e del concreto. E poi, anche se sfuggisse, rimarrebbe pur sempre un concetto che, sottoposto alla critica, appare irrazionale, contraddittorio: come possiamo fare dell'irrazionale e del contraddittorio l'essenza della natura?

III.

Negando che sia legittimo il concetto della *cosa in sè* come dato della scienza e, in generale, del conoscere, noi non neghiamo la relatività della conoscenza, ma intendiamo darne un'interpretazione diversa da quella che si basa sul dualismo del *fenomeno* e del *noumeno.* La conoscenza non può avere nella relatività sua se non una conferma del proprio valore, non già una fonte di dubbio: essa dovrà sussistere, benchè relativa e perchè relativa: nulla, infatti, significherebbe il dichiararla relativa, quando con ciò si venisse a negarla, ossia quando, per la relatività sua, non

fossero possibili l'acquisto e il possesso sicuro del vero.

Il conoscere è un fatto; il vero è un'idealità, ossia la funzione logica per eccellenza del fatto del conoscere. A produrre questo fatto è necessario il concorso di determinate condizioni, alle quali esso è subordinato. Non è possibile un fatto, come si suol dire, di conoscenza, se manchino le condizioni naturali del suo compimento, quali da un lato la possibilità e l'intelligenza, e, d'altro lato, il sensibile e l'intelligibile: parimenti, non è possibile il vero se queste condizioni non sono normali, cioè quali si è constatato che devono essere per evitare l'illusione di credere vera una conoscenza falsa o illusoria. Una conoscenza falsa (chiariamo anche questo punto) non è propriamente una conoscenza, richiedendosi, a questa, la corrispondenza obbiettiva del pensiero alla natura dell'oggetto: nè si può dire vero ciò che non mette radice in questa corrispondenza, dovendosi sempre subordinare lo apprezzamento del prodotto alla valutazione dei fattori, il condizionato al condizionante. Come nell'ordine dei fatti biologici la funzione si commisura alla natura e alla qualità dell'organo, così nell'ordine intellettuale il vero e il falso dipendono dall'essere normali o anormali le condizioni della conoscenza. Conoscenza e verità formano quindi un'unica realtà assolutamente determinata, cui un'alterazione basta non solamente a disorganizzare e a corrompere, ma a distruggere. Ogni dato contradditorio non è un semplice limite della co-

noscenza e della verità, ma è l'elemento distruttore dell'una e dell'altra. Il Vero è per sua natura perfetto.

La dottrina della *cosa in sè,* la quale parrebbe esprimere i limiti della conoscenza, ossia la sua relatività, toglie invece la possibilità del conoscere, perchè nega che siano obbiettivamente vere le nostre cognizioni circa il reale. Il *fenomeno* infatti non è il reale, ma pura apparenza: la conoscenza che ne abbiamo è dunque una conoscenza soggettiva, il cui oggetto è così travisato che *a priori* se ne deve considerare come illusoria la natura quale ci appare. E poichè la dottrina della *cosa in sè* è in perfetta armonia con la dottrina che fa del pensiero un simbolo delle cose, è manifesto che per l'una e l'altra non può avere significato alcuno neppure la dottrina della relatività della conoscenza, perchè entrambe negano, in ultima analisi, la stessa conoscenza, riducendola essa stessa al puro apparire. La relatività della conoscenza, se deve rimanere integro il valore della conoscenza, deve essere intesa altrimenti; cioè non può consistere nell'essere il nostro pensiero un puro simbolo, ma, come testè dicevamo, consiste piuttosto nell'essere il pensiero un prodotto, un condizionato, un relativo, alla medesima guisa di ogni fatto; ed è ovvio che, così intesa, essa non infirma, ma convalida la possibilità e la realtà schietta del Vero, allo stesso modo che, dati i fattori, si rende possibile e si convalida il rispettivo prodotto.

Se il concetto di relatività dovesse applicarsi al conoscere e al vero diversamente da questa nostra interpretazione (1), si verrebbero a negare, dato il conoscere, lo stesso conoscere e, dato il vero, lo stesso vero, ossia si identificherebbero i contrari, il conoscere col non conoscere, il vero col falso. Precisiamo meglio il nostro pensiero.

La relatività della conoscenza fu intesa in vario modo: 1° Come conseguenza della necessità che a conoscere si stabilisca un rapporto, una relazione fra due elementi; la conoscenza consisterebbe nell'appercezione della loro differenza, ossia — come disse il Bain — in una *distinzione;* 2° La conoscenza è relativa, perchè ci dà solo il finito, il limitato, non l'infinito, l'illimitato, l'assoluto; 3° La conoscenza si disse relativa, perchè non adegua mai perfettamente la cosa, ma n'è un puro simbolo; 4° La conoscenza è relativa, perchè dipende dalle condizioni soggettive in cui si compie, onde ciò che è vero per un soggetto conoscente e in certe date condizioni, è o può essere falso per un altro subbietto e sotto altre condizioni.

Ciascuno di questi modi d'intendere la relatività del conoscere rispecchia un lato vero, reale del fatto del conoscere. Conoscere è infatti distinguere, è stabilire una relazione, un rapporto: il conoscere non può oltrepassare certi limiti; il pensiero non è la pura riproduzione mentale del-

(1) Confronta la mia *Teoria dell'utile,* pag. 48. Palermo, Sandron, 1900.

l'essere: non è possibile conoscere all'infuori e indipendentemente da particolari condizioni non sole obbiettive, ma anche soggettive. Tutto ciò individualizza, a così esprimerci, il fatto della conoscenza e ne riconferma, per molteplici rispetti, la relatività; ma nessuna di queste condizioni infirma il valore della conoscenza e la possibilità del Vero, che anzi, essendo per esse, *e solo per esse,* possibile la conoscenza, per esse e solo per esse la coscienza del vero non è illusoria.

Il conoscere è distinzione, ossia osservazione, a cui dev'essere, quanto è possibile, di sussidio l'esperimento: la rivelazione non è fonte di scienza. Il conoscere non può oltrepassare certi limiti: presumere di cogliere il Vero in sè, il Vero metafisico, non è conforme alla retta valutazione del potere nostro mentale; è trascendere non solo il fatto naturale, oggetto di ricerca, ma quello stesso fatto naturale ch'è il mezzo alla ricerca, ossia il conoscere. Il pensiero non è la pura riproduzione della realtà, e a convincersene basta riflettere sulla differenza che esiste tra i dati delle scienze naturali e i dati della psicologia: se il nostro pensiero riproducesse la realtà naturale, non si avrebbe una psicologia, ma soltanto si avrebbero le scienze fisiche. Non è possibile conoscere all'infuori e indipendentemente da particolari condizioni non solo obbiettive, ma anche soggettive: infatti, il Vero, come prodotto logico d'un rapporto dell'*io* col non-*io,* come funzione dell'esperienza, deve sempre rappresentare il perfetto adattamento, il giusto

equilibrio delle condizioni interne alle esterne, ossia la perfetta unità ideale del pensiero con l'essere. Queste condizioni, che rendono relativa e per ciò *vera* la conoscenza, escludono in pari tempo che la sua essenziale natura sia simbolica.

Il fine massimo dell'attività mentale, che è di realizzare l'ideale del Vero per il tramite del fatto del conoscere, è raggiungibile soltanto per l'esclusione teorica della tesi simbolistica. L'unità della natura, comprendendo il pensiero, richiede che il pensiero non sia nella natura un *quid* a sè, che sia verso la realtà esterna in un rapporto pari a quello del simbolo alla cosa. Il simbolo è mezzo, strumento di conoscenza, non conoscenza, ed è per sè quantità trascurabile, mentre il pensiero, in cui il Vero si compie, è il *maximum* del reale, l'apice a cui giunge la natura nel suo mirabile dinamismo. Il fatto naturale si organizza nel fatto del conoscere, diventando un'idealità razionale, un avvenimento non pure psicologico, ma logico, scientifico, filosofico; come potrebbe salire a tanta altezza se il pensiero, che n'è l'essenza, ossia la natura costitutiva, non fosse che simbolo? Il Vero-simbolo, lo ripetiamo, non è un Vero. I rapporti da cui risulta non sono di pura forma, non sono rapporti estetici, ma naturali, obbiettivi, dinamici, paragonabili, sotto un certo rispetto, a quelli per cui si ha la vita organica o la sintesi chimica, rapporti ben definiti, non già mutabili indifferentemente. Nelle combinazioni chimiche le proporzioni dei corpi e la loro natura sono fisse, e non

è possibile ottenere un dato composto se non per determinate condizioni, rappresentate dalla legge dell'*affinità chimica.* Analogamente, il Vero non si ottiene che con *un metodo*, quello per cui si attua la più perfetta continuità tra l'essere e il pensiero e che è quindi necessariamente positivo. Compiute queste condizioni, la scienza è costituita indefettibilmente, e il Vero può dirsi, nella sua perfetta coerenza logica, nel suo pieno adattamento al fatto, un Vero assoluto.

Concludendo, l'unica forma di conoscenza possibile è la conoscenza effettuale, ossia relativa, la quale quindi, come conoscenza, è assoluta. Il porre la *cosa in sè*, oggetto trascendente, equivale a porre la possibilità di una conoscenza trascendente, ossia di un'altra forma di conoscenza, da cui quella sperimentale è per sua natura così disforme, da non potersi dire conoscenza senza contraddizione. Infatti Kant stesso poneva la possibilità (e, nel rispetto pratico, la necessità) che la cosa fosse in sè assolutamente diversa dal suo apparire.

CAPITOLO III.

Soggetto e oggetto.

Sommario. — **I. Il problema del soggetto e dell'oggetto. — II. Conoscenza e realtà per H. Spencer. — III. Il *parallelismo psico-fisico*. — IV. Unità ideale del soggetto e dell'oggetto. — V. Loro originaria unità psicologica. — VI. Riassunto e conclusione della parte II. Assunto delle parti III e IV.**

I.

Benchè inaccessibile alle forme soggettive della sensibilità e dell'intelletto, la *cosa in sè* deve, secondo la dottrina Kantiana, presupporsi quale oggetto che sussiste indipendente dal nostro soggetto, sul quale tuttavia agisce determinando la conoscenza del fenomeno. È un oggetto trascendente in contrapposizione col nostro soggetto, il quale quindi non può penetrarne l'essenza. Lo stesso *Vero in sè* è quindi un vero trascendente, di cui il Vero soggettivo (il Vero della scienza) è un puro simbolo. Sorge pertanto il dubbio che, se

tali conseguenze derivano dalla dottrina della *cosa in sè,* la nostra conoscenza non abbia che un valore illusorio, e che, secondo l'antica massima sofistica, non si abbia scienza, ma pura opinione. Lo spirito, teatro dei fenomeni, non può essere il teatro delle cose in quanto reali. Le sensazioni, le rappresentazioni, le idee sono affatto subbiettive, e soggettiva è del pari la scienza.

Contro queste deduzioni noi opponemmo alcune considerazioni critiche, le quali dimostrano (ci si perdoni l'arditezza di questa presunzione) che la *cosa in sè* è un fantasma del pensiero, un simbolo verbale, un' artificiosa creazione del nostro spirito che male intende il senso dell'indefinito, la relatività sua e il valore del Vero. Ora, poichè questo fantasma sorge dalla contrapposizione del soggetto e dell'oggetto, dobbiamo indagare se anche quest'opposizione sia o no fittizia, al quale fine gioverà anzitutto vedere come il rapporto di soggetto e oggetto sia inteso e rappresentato dal positivismo di H. Spencer.

II.

Anche lo Spencer ritiene che l'esistenza oggettiva è a noi non soltanto in parte ignota, ma è, nel suo sostrato, inconoscibile. « Noi non possiamo ammettere come verità che i nostri stati di coscienza sono le sole cose che possiamo conoscere, senza postulare implicitamente o esplicitamente qualche cosa d'in-

conoscibile fuori della coscienza. Questa proposizione che tuttociò che noi sentiamo ha un'esistenza che non è relativa fuorchè a noi stessi, non può essere stabilita e nemmeno espressa in modo intelligibile senza affermare, direttamente o implicitamente, un'esistenza esterna che non è relativa a noi stessi » (*Psicologia,* § 88). Dobbiamo dunque, data la relatività della sensazione, accogliere il postulato che esistano fuori della coscienza le condizioni delle manifestazioni d'un oggetto, quali sono simboleggiate dalle relazioni da noi concepite (id., § 472). L'esistenza oggettiva e le sue condizioni sono i correlativi ignoti delle nostre sensazioni e delle relazioni che le uniscono. In nessun modo si può affermare che l'esistenza obbiettiva sia realmente tale quale appare, nè che le connessioni, che uniscono questi modi, siano obbiettivamente quali esse appaiono (id.).

Questa dottrina per cui le relazioni delle nostre sensazioni e queste sensazioni stesse sono correlazione di relazioni esterne reali, ma ignote, ossia altrettanti simboli del mondo esterno, ha dallo Spencer, com'è noto, preso il nome di *realismo trasfigurato.* Egli stesso offre a schiarimento la seguente immagine simbolica:

Un cubo è posto di fronte a un cilindro: il cubo rappresenta l'oggetto della percezione, il cilindro rappresenta il campo di recezione della coscienza. Supponiamo che per un fascio di luce, che cade a ridosso del cubo, questo proietti la sua immagine sulla superficie del cilindro; la figura così

proiettata rappresenta quello stato di coscienza che noi diciamo percezione dell'oggetto. È chiaro che le tre cose (cubo, cilindro, figura proiettata o immagine) sono perfettamente dissimili; ma c'è tra esse uno stretto rapporto, analogo a quello esistente tra l'oggetto della percezione, la percezione e il soggetto che percepisce.

L'immagine del cubo proiettata sulla superficie (si badi) del cilindro è assolutamente diversa dalla figura propria del cubo; le linee, per esempio, che sono rette nel cubo, nell'immagine sono curve (essendo curva la superficie del cilindro), e così le superfici, che, piane nel cubo, sono curve nell'immagine. E questa immagine, rimanendo ferma la posizione del cilindro e del cubo, rimane immutata; se uno dei due corpi o ciascuno di essi muta di posizione e si muove, muta anche l'immagine. Il mutare dell'immagine è dunque relativo al mutare di posizione dei due corpi, pur non essendo essa nè l'uno nè l'altro dei due corpi e neppure simile ad essi.

Analogamente avviene delle nostre percezioni, che non sono nè il soggetto nè l'oggetto, nè simili all'uno o all'altro, e tuttavia mutano col mutare dell'uno o dell'altro. E intanto le percezioni in sè e nei loro cangiamenti hanno un' esistenza transitoria; transitori sono del pari i corrispondenti mutamenti del soggetto e dell'oggetto; v'è tuttavia nell'uno e nell'altro, nel soggetto e nell'oggetto (corrispondenti al cubo e al cilindro), un sostrato permanente e inconoscibile. La percezione, che non

è mai nè il soggetto nè l'oggetto, non ci potrà mai esprimere la loro intima natura.

Di questa raffigurazione simbolica lo Spencer si vale per distinguere il suo ***realismo trasfigurato*** dalle altre dottrine. Seguiamolo un poco in questa rassegna. Il realismo grossolano ammette che le linee, gli angoli, le aree della superficie curva siano realmente le stesse che le linee, gli angoli, le aree del cubo. L'idealismo, osservando che tutti questi diversi elementi della figura proiettata, avvenendo nel cubo un mutamento di posizione, cangiano in loro stessi e nelle loro relazioni reciproche, conchiude che, nulla essendo nella figura che somigli a ciò che è nel cubo, nulla di pari a un cubo deve esserne riguardato come causa, e che le sole esistenze sono la figura e la superficie su cui la figura si designa. Insomma l'idealismo, vedendo l'assoluta dissomiglianza dell'immagine del cubo dal cubo, considera quella come indipendente e come l'unica di cui si possa affermare l'esistenza. Il realismo non volgare pone la esistenza del cubo a titolo d'ipotesi necessaria, pur ammettendo che il cubo è diverso dalla figura. Lo scetticismo afferma che niente prova non solo l'esistenza del cubo, ma anche della superficie che contiene la figura, sebbene si tenda naturalmente a credere all'esistenza dell'una e dell'altra. L'idealismo assoluto spingendo l'argomentazione degli scettici fino all'estremo limite, afferma che esiste soltanto la figura e che nulla esiste di eguale nè al cubo, nè alla superficie. Il realismo trasfigurato

respinge tutte queste ipotesi, contraddittorie anche in sè stesse, e, nel medesimo tempo, prende da ciascuna di esse un elemento. Ossia, affermando una connessione tra il cubo e la sua immagine, concilia ciò che v'ha di vero nel realismo con ciò che v'ha di vero nell'antirealismo. Col realismo grossolano si accorda in quanto afferma l'esistenza del cubo come assolutamente certa, ma differisce in maniera assoluta da esso, in quanto afferma che tra il cubo e la sua proiezione non v'è alcuna parentela di natura. Riunisce l'idealismo, lo scetticismo e il realismo ipotetico, affermando che la proiezione non contiene un elemento, un rapporto, una legge che sia simile ad alcun elemento o rapporto o ad alcuna legge del cubo reale; ma afferma contro l'idealismo che l'argomento sul quale questa conclusione riposa è impossibile nell'assenza di questo cubo. Contro lo scetticismo afferma che l'argomento non necessita solo un cubo correlativo all'immagine, ma anche un'area recettiva di essa; e allo scetticismo rimprovera di ammettere allo stato d'ipotesi ciò che gli argomenti stessi suppongono come fatti, la cui certezza oltrepassa tutti gli altri fatti. Infine, benchè il realismo trasfigurato abbia un punto di somiglianza con l'idealismo assoluto, perchè con questo riconosce che la figura proiettata non può racchiudere il minor tratto sia del cubo reale dal quale è proiettata, sia dalla superficie reale per cui avviene la proiezione, tuttavia ne differisce estremamente, dichiarando che l'esistenza di queste due realtà è im-

plicata in maniera ancor più certa che quella della figura, perchè l'esistenza della figura è resa possibile solo per l'esistenza loro.

La conoscenza dunque, secondo questa similitudine spenceriana (il cui apprezzamento critico non deve riuscire inutile al nostro intento), è in sè dissimile affatto dal soggetto e dall'oggetto, benchè, variando analogamente ad essi, ne attesti in pari tempo l'esistere e il variare. In altri termini, non è possibile, a stretto rigore di logica, una vera scienza, adeguata, del soggetto e dell'oggetto, perchè la conoscenza pur vera di alcune forme, quelle appariscenti, è scienza incompiuta e per sè lontana da quelle che si potrebbero dire le forme essenziali dell'essere soggettivo e oggettivo. Essa è scienza delle percezioni, più che da un lato scienza del percipiente e d'altro lato scienza del percepito, ossia del soggetto e dell'oggetto. Il cubo e il cilindro non si unificano nell'immagine che quello proietta su questo; analogamente nella percezione non si unificano il soggetto e l'oggetto; ma qui, come nella figura simbolica, si hanno tre cose perfettamente diverse, benchè stiano fra loro in un certo rapporto. Nella percezione noi abbiamo il simbolo del soggetto e dell'oggetto, e della relazione delle loro rispettive essenze; non abbiamo una sintesi ideale, un prodotto unitario delle loro totalità. Ora, è questo veramente l'intrinseco e obbiettivo valore della percezione? Pure ammettendo — com'è inevitabile — che la percezione non sia nè il soggetto percipiente, nè l'oggetto

percepito, il modo con cui lo Spencer rispecchia la loro differenza e, nello stesso tempo, il loro corrispondersi, è veramente adeguato al concetto positivo del conoscere?

Con la sua raffigurazione simbolica lo Spencer fissa e immobilizza le due realtà: soggettiva e oggettiva, le quali all'incontro non sono enti fissi, ma momenti del divenire, ossia due ordini di fatti; egli pone a loro fondamento due sostrati, permanenti, la cui esistenza non è dimostrabile e sdoppia quindi la natura del *fatto*, che è invece per sè stessa una e integra. Egli converte la rappresentazione simbolica in un simbolismo reale, incontrando così le obbiezioni a cui è oggetto la dottrina che fa della conoscenza un simbolo della realtà. Egli erige l'*inconoscibile* a principio di scienza.

Lo Spencer rinnova, con questa sua dottrina del *realismo trasfigurato*, la dottrina dell'*inconoscibile* esposta nei *Primi principî*, che infatti si fonda principalmente sulla relatività della conoscenza (capitolo IV). Le idee ultime della religione e della scienza non sono nozioni reali, ma puri simboli; la realtà ultima, nascosta dietro le apparenze, è e rimarrà sempre ignota e inconoscibile, come dimostra da un lato l'analisi dei prodotti del pensiero e, d'altro lato, l'analisi delle sue operazioni (id., § 22).

Conoscere, per lo Spencer, vale quanto spiegare; e poichè la spiegazione si dà subordinando un dato a un altro dato più generale, ossia riferendolo a

un genere superiore, è pur d'uopo giungere a un *quid inesplicabile,* a un genere massimo non più subordinabile, non comparabile con altri dati, libero quindi da ogni rapporto di simiglianza o di differenza, insomma a un *inconoscibile.* E un inconoscibile, per lo Spencer, sono la Causa prima, l'Infinito, l'Assoluto, i quali, infatti, essendo unici e quindi incomparabili ad altro (sfuggendo ad ogni relazione di differenza e di simiglianza), sono inconoscibili. Nè basta: esso è identificato altresì con altre entità congeneri, come il Potere, la Forza, la Sostanza; è la stessa Realtà, lo stesso Essere, la stessa Verità; non solo, ma è un dato delle stesse leggi del pensiero, è dunque un *Modo della coscienza,* un *Elemento mentale,* la *Sostanza pura del pensiero,* anzi la *Base dell'intelligenza* (§ 26): è un *quid,* insomma, del pari soggettivo e oggettivo, inconoscibile (nonostante tutti i suddetti appellativi), ma reale, anzi il *sine quo non* di ogni realtà.

Le argomentazioni spenceriane, per cui si vuol provare la necessità di ammettere l'inconoscibile, affine di giustificare, a così dire, la stessa conoscenza, come ogni noto, furono ampiamente discusse anche dal nostro Ardigò (1) e da moltissimi altri. La cognizione — nota l'Ardigò — non è da confondere con la spiegazione, perchè, mentre questa si compie per la subordinazione di cui parla lo Spencer, la cognizione è qualunque fatto di co-

(1) R. Ardigò, *La dottrina spenceriana dell'inconoscibile.* Roma, Fratelli Capaccini, 1899.

scienza, per sè stesso, che, in confronto della spiegazione, è irrepugnabile, sia cognizione scientifica o volgare: *il fatto è divino e la spiegazione è umana.* Chè se dovesse per *cognizione* intendersi la spiegazione al modo dello Spencer, come potrebbe dirsi sia una *cognizione,* una *verità* quell'Inconoscibile che sfugge a ogni subordinazione? Nè il processo formativo della cognizione è quale l'intende lo Spencer, sospeso, a così dire, all'Inconoscibile, che sarebbe come il punto di partenza: il detto processo è induttivo, non deduttivo, e conduce a un Ignoto, a un indefinito, non a un inconoscibile, che, quando se ne faccia un'ipostasi, un'entità a sè, è cosa ben diversa. L'ordine della cognizione non dev'essere invertito. Ma poi è proprio vero che la Causa prima, l'Infinito, l'Assoluto sono entità a sè, inconoscibili, dati *a priori?* O non invece sono tre aspetti, distinti per astrazione, della realtà, quale si presenta nell'esperienza più comune?; aspetti, insomma, reali delle cose apparenti nella stessa natura, nè più nè meno che lo spazio, il tempo, la materia, la forza, il movimento, che lo Spencer considera come conoscibili almeno come simboli della realtà? Così crede e dimostra l'Ardigò, nè a noi è qui necessario riandare la sua profonda dimostrazione: piuttosto dobbiamo soffermarci sull'induzione dell'inconoscibile, in quanto è tratta dallo Spencer dal fatto stesso della percezione, ossia dal rapporto del soggetto percipiente con l'oggetto percepito, onde la percezione è detta simbolo del reale.

Il reale, soggettivo e oggettivo, non è tutta la percezione, non v'è rapporto di eguaglianza tra pensiero e realtà: l'*esse* non è il *percipi:* la *ratio essendi* non è la *ratio cognoscendi:* il pensiero non può oltrepassare la sfera di limitazione che lo rende possibile, come l'aquila non può involarsi all'atmosfera che la sostiene: ci sfuggono nelle cose e perfino in noi stessi i più secreti rapporti, le intime differenze come le più recondite somiglianze: i limiti della riducibilità sono tali che alla critica più rigorosa nessun dato, per quanto minimo e simile a un altro, è riducibile a questo; onde ancor meno sarà possibile compiere, per così esprimerci, quella riduzione del soggetto all'oggetto, per cui questi nella percezione s'identifichino, e questa cessi di essere un fatto nuovo, distinto e diverso. Tuttociò è vero: ma dunque è scientifica l'ipotesi del fondo inconoscibile delle cose e del soggetto, e legittima la conseguenza che lo Spencer ne inferisce?

Il Paulhan scrive che il problema dell'inconoscibile è un pseudo-problema, come tante altre questioni metafisiche, le quali sono nient'altro che una confusione di termini e che pongono enigmi artificiali. Il De Roberty è ancora più audace: l'*inconoscibile* è per lui l'ultimo fantasma della metafisica, l'ultimo rifugio della teologia, il grande scandalo della filosofia positiva, un caso patologico, un pervertimento e un'inversione del pensiero come gli amori contro natura; e assegna a sua origine una teoria pessimista della conoscenza.

Il Fouillée obbietta che, negando l'inconoscibile *relativo* (anch'egli esclude l'inconoscibile *assoluto*), si cade nel vizio contrario a quello rimproverato dal De Roberty, ossia nell'ottimismo, per cui si crede di poter conoscere l'intiera realtà; e qui, piuttosto, anzichè nel pessimismo biasimato dal De Roberty, egli vede un fatto patologico (1). L'Ardigò trova — come dicevamo — nell'idea dello Spencer una finzione metafisica, sulla foggia di quelle che architettavano i metafisici d'una volta, anzi una finzione platonica, una sostantivazione dell'astratto; e soggiunge che del resto l'inconoscibile è una pura formazione mentale che invano si cerca al di fuori, « come invano cerco sul tavolo gli occhiali che ho sul mio naso » (opera citata, pagg. 68 e 127): è un astratto dell'esperienza che consiste nella *trascendenza reciproca dei sensibili*. L'inconoscibilità non è, per l'Ardigò, nei termini, che sono per sè noti, ma nel loro rapporto: ad esempio, è inconoscibile il rapporto della materia cerebrale e della luminosità, perchè l'una non rappresenta l'altra, ma si trascendono vicendevolmente, come affatto disformi. L'inconoscibilità è solo la disformità trovata tra un dato concepito e un altro da cui dipende; disformità che ritorna sempre da precedente a precedente, all'infinito, senza che perciò diventi mai un assoluto, un principio, una realtà sostanziale.

(1) A. Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, l. I, cap. III. Paris, Alcan, 1896.

Noi, riguardando l'inconoscibile di Spencer nel suo più diretto rapporto col fatto del percepire, ch'è materia del presente paragrafo, ragioniamo così:

Il rapporto onde si ha la percezione è quello per cui si ha ogni altro fatto, ossia è il rapporto di causalità. L'oggetto, in quanto stimolo, è causa di quell'effetto che è la percezione. Ora, pretendere che la percezione adegui la realtà (ad esempio, che il suono adegui le vibrazioni dell'aria e del corpo sonoro), vale quanto pretendere che l'effetto adegui la causa, ciò che importerebbe per conseguenza l'annullamento, la negazione dello stesso rapporto causale, perchè questo sussiste solo in quanto effetto e causa sono termini distinti e diversi che si continuano senza punto identificarsi, senza trasfondersi o compenetrarsi l'uno nell'altro. Pretendere, all'incontro, che la percezione sia simbolo e null'altro, cioè pura forma e non reale conoscenza, vale quanto pretendere che l'effetto sia simbolo della causa, ossia pura forma, pura apparenza e non realtà viva e vera, non un fatto concreto che continua l'altro fatto che è causa. Tra queste due posizioni estreme di chi riguarda la percezione in confronto della realtà, ve n'è una media che risponde alla realtà stessa del fatto del conoscere, secondo la quale la percezione è un fatto nuovo, come ogni effetto rispetto alla sua causa, e, nello stesso tempo, un fatto che rivela nell'individualità sua il carattere, ossia la realtà causativa del fatto — causa, cioè, dell'oggetto.

Questo effetto, la percezione, noi non lo possiamo trascendere: ci s'impone per sè stesso: ci s'impone per sè e per i suoi rapporti causali, senza cui cesserebbe d'essere un effetto e quindi anche d'essere un fatto: ci s'impone dunque come conoscenza. Se pretendessimo di trascenderlo per penetrare l'oggetto, pretenderemmo di avere una conoscenza dopo esserci sottratti alle condizioni che la rendono possibile, di compiere un effetto negandolo, di percepire senza percepire, di pensare senza pensare. Pretenderemmo, in una parola, di realizzare in noi un ideale assurdo.

In tale assurdo consiste l'inconoscibile posto dallo Spencer in ordine allo stesso valore del fatto percettivo. Ponendo infatti l'inconoscibile in sè, obbiettivo e assoluto, si pone non soltanto un *quid* trascendente l'effetto, ma un trascendente di quello stesso rapporto per cui l'effetto si produce, un trascendente adunque della stessa conoscenza. È chiaro pertanto che l'inconoscibile affermato per questa via non può essere in alcun modo un dato di conoscenza, una cognizione e una verità. Negando esso in sè stesso le condizioni della conoscenza, che sono pur sempre in un rapporto effettivo di soggetto a oggetto, nega anche la conoscenza e, insieme, ogni possibilità di conoscenza, e quindi si sottrae per sè stesso a ogni possibilità logica di affermazione. Insomma, è un dato negativo, un dato che non è dato e che si afferma come reale solo perchè non si considera che soltanto il porlo equivale a negarlo.

La trascendenza nel rapporto causativo, per cui si attua, dato l'oggetto, la percezione dell'oggetto, è non nella causa, ma nell'effetto. La percezione (effetto), quale il suono, trascende l'oggetto (causa), quali le vibrazioni esterne, perchè è un fatto nuovo che, pur essendo dovuto alla sua causa, è incomparabile con questa, benchè nello stesso tempo ne sia una manifestazione dinamica. Ora, la sua trascendenza è la sua stessa condizione, è la condizione, in altri termini, dello stesso conoscere, la condizione, nel nostro caso, della sensazione uditiva onde avvertiamo anche un fatto analogo esterno. Ma è trascendenza diversa da quella attribuita a entità fisse, immaginarie, perchè riguarda il fatto (udire il suono), non la cosa in sè; riguarda l'effetto — che è un momento del divenire —, non una presunta causa nascosta e immobile, una sonorità in sè. È una trascendenza che noi conosciamo perfettamente come tale, quindi non è inconoscibile; dichiararla tale, varrebbe quanto dire inconoscibile la conoscenza, ciò ch'è, se ben si riguarda, un assurdo. Ponendo invece la trascendenza nell'*in sè* della causa, s'inverte il processo dinamico della natura e della conoscenza; si crea un'entità a sè là dove non v'è che movimento, realtà concreta; si falsa, in una parola, la stessa natura.

Data la trascendenza effettuale della percezione, non è tolta la sua limitazione. Essa è limitata come tutti i fatti, in quanto se ne considera l'individualità singola di avvenimento particolare. La stessa

sua espressione logica, conoscitiva, è la determinazione di un rapporto, ossia una delimitazione. Ciò rende possibile il moltiplicarsi delle percezioni, pur essendo unico l'oggetto: ciò inoltre autorizza a ritenere possibile, dato l'oggetto (che può anche essere l'intiera realtà), un numero illimitato di percezioni. L'inconoscibile potrà essere rappresentato dalle percezioni non ancora verificatesi?

È ovvio che se si ammette in astratto la possibilità di percezioni ulteriori non ancora compiutesi, esse rappresentino l'ignoto, non già l'inconoscibile. Ciò che legittima qualunque affermazione intorno al reale è ciò che sappiamo, non mai ciò che non sappiamo. L'ignoranza nostra può essere presupposta dalla nostra stessa scienza, se ne riguardiamo la storia, la quale infatti dimostra che si percepì e si conobbe ciò che anteriormente non si percepiva e non si conosceva. Ma appunto per questo fondamento storico della coscienza della nostra ignoranza, non ci è lecito in alcun modo di dichiarare inconoscibile quella moltitudine di percezioni e di cognizioni che rimangono ancor fuori del dominio della nostra mente. La storia della scienza, lo ripetiamo, giustifica la fede nel suo progresso, non il dogma dell'assoluta inconoscibilità. Si vorrà sostenere il dogma col sentimento? Gioverà ricordare, a questo proposito, il mònito di Sant'Agostino: « *Non est pro magno habendum quod homines senserint, sed quae sit rei veritas* ». Si aggiunga che nè la scienza, nè la filosofia accolgono il dogma, nè il sentimento

ha un valore razionale se non è razionalmente giustificato: razionalmente, e lo vedemmo, il sentimento dell'inconoscibile è ingiustificato: dunque è irrazionale anche l'oggetto (l'inconoscibile assoluto) ch'esso tende a porre come essenza della realtà: ma un'essenza irrazionale è anche un'essenza irreale.

Noi nulla possiamo affermare del reale (e nulla quindi dell'essenza di esso) se non movendo dal reale stesso come dato della percezione, ossia dalla percezione che ne è l'effetto. Il nostro ragionamento dovrà quindi non negare mai il primo dato sul quale si fonda, che è, in concreto, la percezione e, in astratto, la percettibilità, ossia la conoscenza e la conoscibilità. Per astrazione possiamo prescindere dalla percezione come effetto e isolare nel nostro pensiero il concetto della causa, e chiedere come avvenga che dalla causa si passi all'effetto, dall'oggetto al soggetto; ma con questo procedimento astrattivo, e quindi artificioso, non si toglie punto all'effetto-percezione il valore suo; se poi nell'analisi di questo processo c'incontriamo in un ignoto, qual'è l'essenza stessa del rapporto causale, neppure allora è legittimata l'inferenza dell'assoluto inconoscibile.

Perchè un oggetto, un fatto o un rapporto sia noto, non è necessario che sia noto intieramente: anche se possiamo porne la sola realtà, il solo essere, è da questo lato un noto. Così avviene del rapporto per cui si ha la percezione, che noi infatti conosciamo come rapporto per lo stesso fatto

della percezione, il quale nella nostra coscienza ci si rivela come un effetto e implica quindi la coscienza d'una causa e d'un rapporto di causalità. Se poi i momenti singoli di questo processo (onde si concreta il fatto del conoscere) ci sfuggono, non sono perciò altrettanti inconoscibili assoluti, chè ne conosciamo la realtà e la successività e il rapporto. Sono *fatti minimi* che, sebbene inconoscibili sperimentalmente, sono, come dimostreremo, razionalmente noti. La percezione è il loro ultimo prodotto, il quale, nella realtà propria, cosciente, attesta anche la realtà loro, ond'essa, lungi dall'essere simbolo, forma, apparenza, ha un innegabile valore concreto e obbiettivo.

Affine alla concezione del realismo trasfigurato dello Spencer è la dottrina del *parallelismo psicofisico*, che si può anzi considerare come una sua immediata conseguenza e per la quale pure s'insinua la dottrina del simbolismo, che noi combattiamo.

III.

Secondo la dottrina del *parallelismo*, le due serie dei fatti fisici (fra cui si comprendono i fatti fisiologici) e dei fatti psichici sono differenti e, nello stesso tempo, si corrispondono come parallele: l'una, quella dei fatti psichici (soggetto), è dunque un simbolo dell'altra (oggetto). Volendo stabilire il loro rapporto, non possiamo dir altro se non

che questo è analogo al rapporto del segno con la cosa significata.

Noi osserviamo che anche questa dottrina, come quella del realismo dello Spencer, è difettosa sia nella forma, sia nella sostanza. Nella forma, perchè se due rette (da cui l'espressione di *parallelismo psico-fisico* è tolta) sono parallele, si corrispondono soltanto nella direzione, mentre rimangono indipendenti l'una dall'altra; nè, d'altra parte, sapremmo comprendere nelle due serie fisica e psichica, parallele, una corrispondenza di pura direzione. Nella sostanza, perchè se le due serie si corrispondono, ciò non può avvenire che per un rapporto di causalità sussistente tra ciascun elemento della serie psichica e il relativo elemento della serie fisica. Questo rapporto di causalità non apparisce nel parallelismo, ma è innegabile. Se si può parlare di parallelismo delle due serie psichica e fisica, questo è parallelismo duplice, perchè, se sono parallele le due serie a, b, c, d (fisica) e α, β, γ, δ (psichica), sono però parallele anche le azioni causative $a\alpha$, $b\beta$, $c\gamma$, $d\delta$ (1).

A dir vero, noi non sappiamo come a, fenomeno fisico, produca α, fenomeno psichico, e via dicendo; ma sappiamo che α non si produce se non qualora si sia già prodotto il fenomeno a. Il non poter comprendere il modo di questa produzione o suc-

(1) Cfr. la mia *Teoria dell'utile*, già citata, pag. 61 e seguenti, e *La crisi del positivismo e il problema filosofico*, parte II. Torino, Fratelli Bocca, 1898.

cessione, non esclude nè il fatto della successione, nè il rapporto dinamico che questa implica (1).

Il Wundt formula il *parallelismo psico-fisico* riferendolo soltanto ai fatti che costituiscono una esperienza unica. Il parallelismo consiste, secondo il Wundt, nella relazione esistente tra le diverse parti costitutive dell'unica esperienza, di quelle immediate, della psicologia, e di quelle mediate, delle scienze naturali; ad ogni elementare processo dal lato psichico deve anche corrispondere un processo dal lato fisico (2). Se un oggetto fa parte dell'una e dell'altra specie d'esperienza, immediata e mediata, il principio psicologico del parallelismo esige una relazione generale tra i processi dei due lati. Il principio stesso non può invece, per la natura stessa della cosa, riferirsi a tutti quei contenuti d'esperienza, che sono soltanto oggetti dell'analisi della scienza naturale, e neppure a quelli che formano il carattere dell'esperienza psicologica. A proposito, ad esempio, di questi ultimi,

(1) Idem, pag. 93 e seguenti, e *La crisi,* ecc.

(2) « Aus diesem Verhältniss folgt, dass alle Thatsachen, die gleichzeitig der mittelbaren oder naturwissenschaftlichen und der unmittelbaren oder psychologischen Erfahrung angehören, da sie eben Bestandtheile einer einzigen, nur jedesmal von einem verschiedenen Standpunkte aus betrachteten Erfahrung sind, auch nothwendig in Beziehungen stehen, insofern innerhalb dieses Gebietes jedem elementaren Vorgang auf psychischer Seite auch ein solcher auf physicher entsprechen muss. Man bezeichnet diesen Satz als das *Princip des psycho-physischen Parallelismus,* G. WUNDT. Grundriss d. ps., pag. 382 » (già cit.).

il Wundt osserva che, pur ammettendosi nei corrispondenti processi fisici un nesso particolare, questo nesso non può tuttavia comprendere nulla del particolare contenuto della connessione psichica; ad esempio, gli elementi che costituiscono una rappresentazione di spazio o di tempo, staranno anche nei loro sostrati fisiologici in un regolare rapporto di sussistenza o di successione; ma questi processi fisiologici nulla potranno contenere di tutto ciò che costituisce la natura psichica delle rappresentazioni di spazio e di tempo. Così rimangono pure fuori della sfera dei contenuti d'esperienza, che possono essere ordinati sotto il principio del parallelismo, i concetti di valore e di fine. Il principio pertanto del parallelismo, che il Wundt applica solo entro certi limiti, per l'inapplicabilità sua a tutti i contenuti d'esperienza, conduce a riconoscere una *causalità psichica indipendente (selbständigen psychischen Causalität)* (1).

In altri termini, il parallelismo per il Wundt sussiste tra i fatti fisiologici, che direttamente si riferiscono ai fatti psichici, e questi ultimi; ma alcuni di questi rimangono, per le loro relazioni particolari, indipendenti, e sono il puro oggetto dell'analisi psicologica, come rimangono puro oggetto dell'analisi della scienza naturale i fenomeni oggettivi di gravità, suono, calore, e così via. Il parallelismo del Wundt non riguarda dunque propriamente la conoscenza, nel suo valore subbiet-

(1) **Wundt**, op. cit., pag. 282 e seguenti.

tivo e obbiettivo, ma il rapporto fenomenico della psiche con le funzioni del sistema nervoso centrale in quanto queste corrispondono ad alcuni fenomeni psichici; perchè, in questo caso, i fatti considerati come paralleli appartengono a un'esperienza unica in cui sono *contemporanei (gleichzeitig).*

Il parallelismo si attua nell'unità dell'esperienza, ed all'esperienza immediata o psicologica è parallela quella mediata o fisiologica. Ora, qui non pare che il difetto formale sia meno apparente che nella dottrina generale del parallelismo psicofisico, quale l'abbiamo più sopra accennata; ed è pure evidente il difetto sostanziale.

Il Wundt ripete in più luoghi che l'esperienza immediata e quella mediata, interna ed esterna, non sono parti diverse, ma diversi modi di considerare una sola e medesima esperienza, e afferma che le rappresentazioni del mondo esterno sono racchiuse nell'esperienza interna come parte di essa immutabile (1). Non si comprende tuttavia come, data quest'unità, si possa dividere questa medesima unità in *due* serie parallele; nè d'altronde è possibile parallelismo senza dualità.

L'esperienza è sempre psichica, sempre immediata, in quanto è serie di sensazioni, di idee, di

(1) ... « sie äussere und innere Erfahrung nicht als verschiedene Theile, sondern als verschiedene Betrachtungsweise einer und derselben Erfahrung auffasst » (op. cit., pag. 14). ... « die innere Erfahrung die Vorstellungen von der Aussenwelt als einen unveränderlichen Bestandtheil enthält » (pag. 4).

giudizi, è processo psichico, è conoscenza; e la distinzione di immediata e mediata non ne tocca l'intima natura, ma riguarda il diverso riferimento del dato psicologico o al Me o al non-Me; questo riferimento è bensì duplice, perchè duplice il termine suo, ma in esso non v'è parallelismo. Noi ci poniamo, come dice il Wundt, a un diverso punto di vista *(von einem verschiedenem standpunkte)*, onde si distinguono due specie d'esperienza; nel parallelismo non si tratta di due diversi punti di vista, ma di due serie di fatti assolutamente distinte e fisse. L'errore formale è dunque nella dottrina di Wundt anche errore materiale. Il dominio della esperienza è vario e si può distinguere in due grandi campi, dei fenomeni interni ed esterni, ma questi non si possono dire paralleli. Il loro corrispondersi è analogo al corrispondere dell'effetto alla causa; e come l'effetto non può dirsi parallelo alla sua causa, così non può dirsi che i fatti psichici siano paralleli ai fatti fisiologici. Nè, del resto, perchè questa corrispondenza sussista, occorre vi sia rapporto di somiglianza tra l'una e l'altra serie; chè anzi questa somiglianza manca non solo per i concetti di spazio e di tempo, di valore e di fine, come afferma il Wundt, ma per tutti i fatti psichici, assolutamente diversi da ogni forma di movimento, sia cerebrale, sia fisico. La corrispondenza sussiste nonostante questa diversità, e in essa, che è l'ideale unità del soggetto e dell'oggetto, dell'essere e dell'apparire, consiste il valore assoluto del pensiero conoscitivo.

IV.

L'affermazione che la nostra conoscenza è simbolica, suppone — come già dicevamo — che vi sia un' altra conoscenza non simbolica, se non reale, almeno possibile, se non umana e naturale, almeno trascendente e divina; una conoscenza in cui soggetto e oggetto costituiscano una perfetta unità ideale, ossia una conoscenza assoluta, la sola che veramente risponda all'essenza delle cose. Lo stesso Kant, dopo accennato alla cognizione simbolica, ripone in Dio la cognizione assoluta (1). Se non che, dato lo stesso oggetto, il mondo sensibile e intelligibile, la conoscenza di questo oggetto, perchè risponda alla verità (condizione *sine qua non* perchè sia veramente conoscenza) deve essere necessariamente una; due forme sostanzialmente antitetiche di conoscenza del medesimo oggetto si escludono a vicenda e una di esse deve necessariamente essere falsa. Dunque la conoscenza umana, se vera conoscenza, è nell'ideale e perfetta unità del soggetto e dell'oggetto, non nella loro antitesi.

Aristotele pose l' unificazione del soggetto con

(1) « Divinus autem intuitus, qui objectorum est principium, non principatum, cum sit independens, est archetypus et propterea perfecte intellectualis ». Dissertazione del 1770, § 10, già citata.

l'oggetto, nel pensiero puro; ivi, egli disse, il soggetto e l'oggetto sono come due punti che non possono toccarsi senza confondersi; sono egualmente indivisibili (*Metaf.*, XII, 8). Noi riteniamo che l'unificazione ideale del soggetto con l'oggetto sia condizione di ogni conoscenza vera, e quindi anche ed essenzialmente di quella che dicesi empirica.

Nella conoscenza empirica il soggetto e l'oggetto rimangono necessariamente distinti; ma, sebbene distinti, si unificano idealmente per quell'atto di sintesi in cui consiste il giudizio, espressione logica dell'atto conoscitivo. E questa unificazione, oltrechè logica, è anche obbiettiva, se il pensiero logico risponde al fatto, ossia se risulta dall'esperienza. Allora il pensiero logico è in perfetta continuità con il fatto reale, o, in altri termini, il dato soggettivo e lo stesso soggetto che in esso e per esso si afferma, e il dato oggettivo e l'oggetto che in esso e per esso si rivela, costituiscono un'unità ideale che è conoscenza e verità.

Posto che A rappresenti le condizioni esterne che rendono un frutto gustoso e α le condizioni interne per cui questo frutto appare gustoso, A costituisce il dato oggettivo e α il dato o stato soggettivo. A è indipendente da α, perchè sussiste anche all'infuori d'ogni attuale sensazione; α, all'incontro, dipende da A, non essendo possibile la sensazione gustativa di quel frutto, senza il frutto. La conoscenza è in questo rapporto di dipendenza di α da A, non potendosi nulla affermare di quel

frutto, rispetto al suo gusto, se non dopo che fu assaggiato; è, più propriamente, l'idealizzazione logica, obbiettiva, del rapporto αA. Questa idealità è anche un'unità, un'unità di dipendenza, di continuità di fatto; soggetto e oggetto si fondono in quell'armonia che sola può costituire il conoscere. Il mondo non è una nostra rappresentazione, ma la rappresentazione nostra del mondo è la manifestazione psicologica che poscia diviene logica del mondo stesso; è l'uno che si rivela in una forma ideale che è anche, in determinate condizioni, conoscenza e verità. Il pensiero senza il mondo non è pensiero, come la pianta non è pianta fuori della natura; ma il pensiero è il fatto soggettivo che *continua* il fatto oggettivo, il mondo esterno, e che sotto questo rispetto si unifica con esso. La quale unificazione, lungi dall'essere metafisica, come quella a cui Aristotele accennava trattando del pensiero puro, o come quella di Hegel che la ripose nell'assoluto, è invece unificazione positiva, empirica, effettuale.

Soggetto e oggetto sono pur sempre due categorie logiche ben distinte, a cui si subordinano i fatti secondo il vario riferimento che ne facciamo al Me o al non-Me; anzi la distinzione logica — che logicamente può anche considerarsi come contrapposizione — di soggetto e oggetto, si può dire sia una condizione di conoscenza. Il soggetto deve distinguere sè stesso dall'oggetto e non confondere i dati propri con quelli oggettivi. Ma quando questa distinzione logica sia compiuta, se si ha

un atto di conoscenza che stabilisca un rapporto di soggetto a oggetto, si è idealmente unificato l'uno con l'altro; quel rapporto è uno, ed è una unità l'idealità conoscitiva che da esso sorge e in esso si concreta.

L'unità dell'atto conoscitivo non è un'unità *quantitativa*, l'uno concreto della matematica, come mostrò di intendere chi disse che per avere una idea vera ed esatta di un corpo converrebbe essere lo stesso corpo e avere, nello stesso tempo, la coscienza di sè; è un'unità ideale, ossia *qualitativa*, in cui ogni contrapposizione effettiva scompare, cessando ogni dualismo di soggetto e di oggetto, di forma e di contenuto; è un'unità per cui la scienza del mondo compie il mondo sublimando l'uomo, interprete inappellabile dell'essere e del divenire. Per essa la natura è madre di verità, perchè è la matrice da cui esce, con l'uomo, il pensiero; è il focolare della scienza.

L'unità del pensiero con l'essere è in tutte le forme del pensiero veramente conoscitivo, perchè non v'è forma mentale che non implichi un contenuto, non vi sono forme logiche assolutamente *pure*, come può far credere un'impropria interpretazione dello schematismo logico. Se alla proposizione *A* è *b*, posso dare un contenuto qualsiasi, ciò non dimostra che essa possa sussistere, come *proposizione*, anche mancando d'ogni contenuto. Il contenuto *possibile* è necessariamente pensato come qualche cosa, e la possibilità che sia vario non è la possibilità che sia nullo. Chi non

avesse ancora avuto, per ipotesi, alcuna percezione, non potrebbe comprendere la proposizione *A* è *b*, nè attribuirle valore alcuno; questa, per lui, non sarebbe una proposizione. Gli stessi universali, che parrebbero un puro prodotto logico non avente alcun rapporto con l'esperienza, con la materia, in realtà sono, come dimostrammo, *ritmi dell'esperienza*, ossia hanno un contenuto essenzialmente obbiettivo; la natura offre i primi elementi alla logica, la quale non ne può mai prescindere del tutto; non esiste propriamente una logica pura, come non esiste una *pura materia*, come non esiste una *pura vita*, come non esiste, insomma, un'*attività pura*.

Infine è opportuno ripetere un'osservazione già più sopra accennata. Il contrasto tra il pensiero e l'essere è fittizio, e deriva dal considerare l'uno e l'altro come due entità fisse, incomunicabili, mentre il fatto stesso della percezione, e quindi della conoscenza, attesta la loro dinamica unità; deriva dall'immobilizzare in due simboli impenetrabili, e quindi materiali, due ordini di fatti che nulla hanno per sè del simbolo, perchè il simbolo è fisso, mentre il fatto, sia fisico, sia psicologico, è essenzialmente dinamico.

V.

L'unificazione ideale del soggetto con l'oggetto non è soltanto il logico presupposto della verità

della conoscenza, ma scaturisce anche dal primo incominciamento, psicologico, del pensiero conoscitivo. Ivi pure si enuncia il distinto dell'oggetto col distinto del soggetto, perchè la distinzione dell'uno dall'altro è, lo ripetiamo, la condizione dello stesso conoscere; un pensare che non fosse il pensare d'un pensato — disse il Tiedemann — non sarebbe un pensare, ma soltanto la smorfia del pensiero; tuttavia il fatto stesso della sensazione, anteriore a questa distinzione logica, dimostra che la distinzione medesima è mezzo a compiere il fatto dell'originaria unità psicologica con una nuova unità ideale, successiva, piuttostochè la negazione dell'unità stessa.

La sensazione non essendo per sè fuorchè sensazione, ossia una modificazione cosciente dello stato del soggetto, non implica propriamente l'atto logico della distinzione del soggetto e dell'oggetto; e tuttavia, risultando essa da un rapporto del soggetto con l'oggetto, ne rappresenta l'unità psicologica, ch'è il primo avviamento all'unità logica, ideale. Virtualmente essa è, in pari tempo, distinzione e sintesi del soggetto e dell'oggetto: distinzione, perchè essendo pressochè immediato l'avvertimento della sua qualità di soggettiva o di oggettiva, immediata è pure la distinzione di soggetto e oggetto, la quale distinzione ha, appunto perchè immediata, come fattore la stessa sensazione; sintesi, perchè questa distinzione si risolve poi in un giudizio, espressione di conoscenza, il quale è, come la suddetta distinzione, un'integra-

zione della sensazione, ed ha quindi come fattore la sensazione. Insomma, nella sensazione vi sono le prime condizioni della conoscenza, perchè essa è principio di distinzione e, in pari tempo, di unificazione del soggetto e dell'oggetto, e perciò in essa troviamo allo stato che potremmo dire rudimentario o, più propriamente, psicologico, quell'unità ideale, senza la quale non si ha l'atto del conoscere. Quest'unità originaria del soggetto e dell'oggetto nella sensazione appare anche per un altro fatto: l'indifferenza originaria di una sensazione a costituire il mondo del soggetto o il mondo dell'oggetto.

Una stessa sensazione può far parte di una sintesi che può dirsi soggettiva, o d'un'altra sintesi che può dirsi oggettiva, e quindi si può ritenerla tanto soggettiva quanto oggettiva. Una sensazione visiva, ad esempio, può essere riferita ad altre sensazioni organiche interne e far parte del Me, o a sensazioni che, per il dato del loro riferimento, costituiscono il non-Me.

L'indifferenza originaria di una sensazione a entrare nel gruppo costitutivo del Me o del non-Me pare al prof. G. Dandolo (1) insostenibile, perchè — egli dice — se la sensazione si aggruppa al Me, ad esempio, si può richiedere che cosa è mai questo Me, se non appunto le sensazioni così aggruppate. Come s'inizierà quest'aggruppamento

(1) G. Dandolo, *Le integrazioni psichiche e la percezione*. A. Draghi, 1898.

quando manchi il termine a cui riferire la sensazione, posto che questo termine (il Me) risulti appunto dal detto aggruppamento?

Rispondiamo brevemente all'obiezione del nostro valente psicologo. Il Me e il non-Me risultano certamente da una duplice sintesi di sensazioni e da un duplice atto di riferimento; quindi non preesistono alle sensazioni, ma le presuppongono. Noi non possiamo cogliere il momento in cui s'inizia la loro distinzione, ossia il loro costituirsi, ma è logico ammettere ch'essa incominci col differenziarsi dalla sensibilità nelle successive e differenti sensazioni. Questo differenziamento — ch'è condizione indispensabile alla pluralità delle sensazioni, ossia alla vita psichica, — è originariamente psicologico, ma diventa poi anche, e si può credere immediatamente, logico, cosicchè le diverse e successive sensazioni si riferiscono le une alle altre, a seconda del loro rapporto (logicamente avvertito) di somiglianza e di differenza. Così, ad esempio, la sensazione x è riferita non a un Me che non sia pur esso sentire, ma a quel Me che è rappresentato dalle sensazioni anteriori $a, b, c \ldots n$, ossia a queste sensazioni stesse riassunte in un unico schema logico, in quanto hanno in comune quel certo carattere per cui si dicono interne; e la stessa sensazione x o un'altra, ad esempio y, si può riferire per un altro carattere, attestato dall'*esperimento* — per cui è logico considerarla come esterna —, al non-Me, ch'è esso pure lo schema logico di più altre sensazioni α, β, $\gamma \ldots n^1$, aventi

con quella in comune il carattere dell'esteriorità, ossia quel carattere per cui appunto si aggruppano nel non-Me.

La indifferenza, dato questo carattere originario di interiorità o di esteriorità con cui ci si presentano le sensazioni (pur essendo tutte per sè medesime interne o soggettive), non è assoluta; il riferimento è *duplice,* ma nel medesimo tempo è *successivo,* e quella sensazione che prima partecipava della sintesi del Me, cesserà poi di partecipare al Me di un dato momento, se per avventura con un nuovo atto la si riferisca al non-Me. Nè il Me, nè il non-Me sono entità fisse in cui rimangano fissi e immobili gli elementi costitutivi; ma sono altrettanti prodotti, mutabilissimi, di atti logici, il cui elemento è sempre la sensazione. Per questa mutabilità si comprende come la stessa sensazione in due atti successivi possa dare due prodotti logicamente differenti.

Il Dandolo rileva che se le sensazioni sono originariamente indifferenti, non può, per il loro riferimento, costituirsi nè il Me, nè il non-Me. « Se la sensazione per sè è indifferente elemento tanto del Me quanto del non-Me, e i complessi mentali integrativi risultano di siffatte sensazioni indifferenti, d'onde può sorgere la ragione differenziale per cui alla coscienza (e questo fatto non è illusorio) il Me non è il non-Me, e viceversa? Se una sensazione singola è indifferente ad entrare come parte costitutiva del Me o del non-Me, come può darsi che, a dir così, si decida, in virtù di un rife-

rimento a sensazioni, le quali alla lor volta sono pure indifferenti? » (op. cit., pag. 62). Le sensazioni, se indifferenti, dovrebbero, secondo il Dandolo, compenetrarsi e confondersi in un sentimento unico, indistinto, indifferente, dal fondo del quale non prorompеrebbero mai i termini distinti della conoscenza (pag. 63). E se il Me è un concetto stabile, come ha potuto stabilmente formarsi, posto che i suoi elementi, le sensazioni, avrebbero indifferentemente potuto raggrupparsi, in modo stabile, col concetto del non-Me? Come dunque si sono formati i due gruppi? Non, risponde il Dandolo, per la loro originaria indifferenza (chè allora la loro formazione sarebbe inintelligibile), ma a quel modo che se da una massa omogenea di ferro sono usciti un martello che batte e un'incudine che è battuta, bisogna presupporre una forza che abbia predisposto alcune molecole di quel ferro a diventar martello ed altre a diventar incudine, altrimenti la massa sarebbe rimasta eternamente tale, — così il Me e il non-Me non risultano da un puro riferimento indifferente, ma presuppongono un elemento dinamico, originario, l'*Io* insomma che a sè riferisce le sensazioni o le oggettivizza.

Qui ritorna opportuno richiedere: che è mai questo *Io* differenziante, se già nelle sensazioni non v'è l'elemento differenziale? Che è questo principio attivo, se non l'attività stessa del sentire? Se è anteriore alle sensazioni — che da esso infatti sarebbero ordinate —, dunque è un *Io* non

senziente! Ripetiamo poi che l'indifferenza delle sensazioni a entrare nel gruppo del Me o del non-Me non deve intendersi come assoluta, ma come pura possibilità, che esclude la presunta stabilità assoluta. Gli elementi del Me e del non-Me sono trasponibili, perchè il riferimento assoluto può variare; in questa variabilità d'associazione o trasponibilità logica sta la relativa indifferenza d'un dato psichico a far parte dell'uno o dell'altro gruppo. Assolutamente le sensazioni non sono indifferenti, perchè assolutamente non sono nè soggettive, nè oggettive; relativamente poi possono essere e soggettive e oggettive, e quindi sono indifferenti. Le note differenziali sono in loro stesse precisamente perchè la differenza non è assoluta, e possono essere tali (almeno alcune, se non tutte le sensazioni) da giustificare il duplice e diverso riferimento, appunto perchè non è assoluta la loro indifferenza; se questa fosse assoluta, mancherebbe nella sensazione ogni elemento differenziativo e non si capirebbe neppure perchè il supposto *Io*, che ha l'ufficio di differenziarle, le dovesse disporre in un gruppo, anzichè in un altro.

Alla trasponibilità poi degli elementi psichici non crediamo faccia ostacolo, come vorrebbe il Dandolo, il convergere di tutte le sensazioni al cervello, come al loro comune laboratorio (pag. 59). Quest'unità di sede non impedisce che avvengano l'allogamento e la proiezione delle sensazioni; perchè dovrebbe impedire il differenziarsi di esse in due gruppi? Anzi il differenziamento dei due

gruppi è fondato sull'allogamento e sulla proiezione delle sensazioni, allogamento e proiezione che possono avere a elemento una stessa sensazione, come dicevamo più sopra accennando alle sensazioni visive. L'unità dell'elemento sensibile in rispetto alla duplicità del riferimento logico è l'espressione effettiva dell'indifferenza originaria, non assoluta, ma relativa, della sensazione a entrare nel gruppo del Me o del non-Me, ossia è la prova dell'originaria unità psicologica del Me e del non-Me, del soggetto e dell'oggetto.

Dobbiamo liberarci dalla suggestione che esercitano i due simboli, verbalmente fissi, che sono il Me e il non-Me; e, ben compreso il valore grandissimo della sensazione nella costruzione della psiche, ritroveremo in essa sia la prima ragione del continuo variare della sistemazione dei fatti psichici costitutivi del Me e del non-Me, sia il primo fondamento, psicologico, dell'unità logica del soggetto e dell'oggetto. Attenendoci al *fatto* più che alla parola, crediamo si possa intuire con maggiore garanzia di verità il rapporto del soggetto con l'oggetto. *Rem vobis proponam; vos eam suo, non nominis pondere penditote.*

VI.

Per non smarrirci per via, sarà utile dare uno sguardo retrospettivo al cammino percorso. Ciò ne infonderà più chiara coscienza del cammino che ci resta da percorrere, e nuova lena a proseguire.

Ristabilito nella *prima parte* contro le usurpazioni del simbolo, e specialmente della parola, il reale dominio del pensiero, sia come formazione psicologica, sia come attività logica, abbiamo enunciato la dottrina che considera la conoscenza come simbolica, dimostrandone le native incongruenze; e allargando poi lo sguardo intorno all'orizzonte logico che il detto principio ci apriva, abbiamo dimostrato: 1° che il pensiero non può, per la sua stessa natura e le sue funzioni, ascriversi a nessuna delle quattro categorie in cui abbiamo suddiviso i simboli; 2° che l'analisi del processo conoscitivo non conferma affatto l'interpretazione simbolica; 3° che simbolismo e relativismo sono due forme logiche diverse, le quali non debbono confondersi, pur sussistendo la relatività della conoscenza. Penetrando ancor più addentro nel fatto del conoscere, abbiamo dimostrato come sia erroneo il concetto per cui la percezione appare un simbolo delle cose, e come sia insostenibile, in ordine al fatto della conoscenza, il principio della *cosa in sè,* al quale principio si connette in particolar modo la dottrina che ritiene il pensiero simbolo del reale. Ciò ne aprì la via a determinare più precisamente il concetto della relatività della conoscenza, dovuta alla realizzazione delle normali e positive condizioni del conoscere, donde scaturisce il Vero scientifico, che è, in un certo senso, il Vero assoluto. Ma come affermare la possibilità del Vero assoluto, se il soggetto conoscente non può penetrare nell'oggetto? Questo problema,

della dualità, che si presume inconciliabile, del soggetto e dell'oggetto, dovea da noi essere, sia pur brevemente, discusso, per compiere il nostro esame critico intorno al carattere positivo della conoscenza in confronto del principio del simbolismo, e lo trattammo esaminando in primo luogo il *realismo trasfigurato* e la dottrina dell'*inconoscibile* dello Spencer e poscia il *parallelismo psicofisico* del Wundt, per concludere, con nuove considerazioni, che soggetto e oggetto costituiscono nella verità della conoscenza un'unità ideale, la quale non è soltanto un ultimo risultato della speculazione filosofica, ma si cela come virtualità nell'unità originaria, psicologica, del Me e del non-Me, quale appare al primo iniziarsi della vita psichica, nella sensazione.

Se pertanto l'unità del mondo interno col mondo esterno è, in pari tempo, un'esigenza teoretica del fatto del conoscere, ed un'induzione non pure speculativa, ma psicologica, il pensiero non può considerarsi come simbolo del reale, senza che rimanga distrutta la sua unità col reale. La distinzione che si fa di pensiero e di realtà, legittima e necessaria, non scinde quest'unità, più che la distinzione che si fa di organo da organo non autorizzi l'induzione che l'organismo non è quindi un'unità.

Il nostro assunto non essendo soltanto critico, ma ricostruttivo, dobbiamo stabilire come, abbandonato il principio del simbolismo, si compie quell'unità ideale a cui risponde la vera conoscenza; e tale sarà infatti l' assunto della parte IV del

nostro lavoro. Dovendo però la nostra ricostruzione sorgere sopra una base su cui in alcun modo non abbia presa l'equivoca suggestione del simbolo, crediamo opportuno studiare da prima l'influenza che ha avuto il simbolo nell'evoluzione del pensiero, specialmente filosofico. Vedremo adunque nella seguente parte III come il simbolo, funestando direttamente o indirettamente la concezione scientifica, influisca a ridurre, non senza arbitrio, a entità reali e concrete pure astrazioni, onde gioverà stabilire infine quale debba essere l'ufficio suo nella scienza, se non si vuol convertire il dato rappresentativo in elemento esplicativo e confondere l'ufficio della scienza con quello dell'arte.

PARTE III

IL SIMBOLISMO NELLA FILOSOFIA E NELLA SCIENZA



CAPITOLO I.

Il simbolismo nell'evoluzione del pensiero.

Sommario. — I. La metafora. — II. Il simbolismo nelle religioni. — III. Il simbolismo nella filosofia.

I.

Un grave errore che, penetrando spesso inavvertito nel pensiero, ne corrompe le energie, consiste nel confondere il mezzo col fine, ritenendo termine di conoscenza ciò che è di questa un semplice strumento. Le veci del fine sono spesso assunte dal simbolo, il quale, all'incontro, non è che mezzo; e in esso infatti prende figura l'errore che segnaliamo. Il progresso della scienza è contrassegnato da una rivendicazione dei diritti del pensiero rigidamente conoscitivo su quelle inclinazioni dello spirito che conducono all'entificazione del simbolo e fanno sì che, inavvertitamente, si scambi la metafora con la realtà e si

confonda così il vero rappresentativo con il vero esplicativo.

La metafora è la forma che il pensiero nostro riceve, sia nel ritrarre sè stesso, sia nel ritrarre le cose esteriori, poichè, come notava lo Spencer, noi pensiamo lo spirito nei termini della materia e la materia nei termini dello spirito. Posto che x sia la materia e y lo spirito, noi troviamo il valore di x in termini di y e il valore di y in termini di x, senza riuscire mai a una soluzione ultima, superiore e definitiva (1). La soluzione alla quale invece ricorriamo è metaforica, perchè per essa materializziamo, formalmente, lo spirito e spiritualizziamo la materia, e non può quindi — se conoscere è distinguere ciò che è obbiettivamente distinto — non essere provvisoria. Soprattutto è necessario che, se dobbiamo usare di simili forme metaforiche, simboliche, le riconosciamo poi come tali e ci guardiamo dal ritenerle invece intimamente rispondenti al valore del fatto.

Lo spirito umano nella metafora trova un modo della sua stessa vita; sentendo sè nelle cose e le cose in sè stesso, riflette le modalità sue nel mondo esterno e quelle del mondo esterno si riflettono in lui. La larga copia di metafore di cui s' intesse il linguaggio e di cui si rivestono le concezioni non pure religiose, ma eziandio scientifiche, dimostra che lo spirito nostro è essenzialmente alimentato dalla metafora.

(1) H. Spencer, *Principles of psychologie,* §§ 272-73.

Specialmente nei primordi della vita psichica i fatti psichici e quelli fisici si confondono fra loro inorganicamente, perchè non v'è sistemazione più difficile di quella dei dati della conoscenza. L'*io* proprio è il centro naturale della rappresentazione del mondo; prescindere da esso per considerare la realtà obbiettiva come indipendente, è atto che richiede un forte potere di riflessione, un'attitudine ad astrarre che è possibile soltanto quando siasi raggiunta la maturità dello spirito; i bambini, il volgo, i popoli primitivi usano della metafora inconsciamente, assai più di frequente che gli adulti e le persone colte. Nè la metafora si rivela soltanto nello scambio dei termini dello spirito con i termini della materia, ma pur fra le cose naturali avviene che le une servono come mezzo a rappresentare (simbolicamente) le altre. Così, ad esempio, i Pelli Rosse si rappresentano certi fenomeni naturali sotto una forma animale. Gli stessi dêi maggiori, il cielo, il sole, la luna, le montagne e i fiumi sono continuamente concepiti sotto forma animale. Il cielo è un grande uccello, il sole un toro, la luna una vacca, i fiumi sono serpenti, ecc. (1).

Si può dire che non v'è forma dell'essere nostro, la quale non sia metaforicamente attribuita all'essere delle cose; a queste attribuiamo la vita e i modi della vita, così come lo spirito e i modi

(1) A. Réville, *Les réligions des peuples non civilisés*, t. I, pag. 245.

dello spirito. Nè ciò avviene per un atto riflesso del pensiero, per un proposito deliberato, ma irresistibilmente; la mente umana — notava il Vico — è naturalmente inchinata co' sensi a vedersi fuori del corpo. Gli esempi che illustrano questa affermazione sono, si può dire, innumerevoli.

Diciamo il tempo buono o cattivo, il vento pazzo, furioso, perfido il mare, insidiose le acque, ostinato il macigno, incostante e ingannatrice la stagione, melanconico il sole offuscato; diciamo che la campagna gode, che la terra non si lascia domare, che le piante temono il freddo. E non solo concediamo alle cose sentimenti nostri, ma anche la forma e le parti del nostro corpo. Attribuiamo capo, spalle, groppa, piedi ai monti; diciamo braccio, seno, lingua di terra, di mare, bocca del porto o della caverna o dei vulcani; la fronte di una casa, il ciglio di un fosso, il gomito della strada, l'occhio del cielo, le vene delle acque, le viscere della montagna. Alla natura applichiamo le nostre stesse funzioni. Il fiume mangia le terre, le rode; il vortice inghiotte; il vento fischia, ulula, si lamenta; il torrente mormora; il sole nasce e muore; il tempo si acciglia; i campi ridono. E tale uso si trasporta anche nelle cose morali, e diciamo: il cuore della questione; l'idea principe; il corpo della dottrina. Diciamo pure: toccare con mano la verità; sviscerare un tema; pensiero zoppo; scienza bambina; embrione del sapere; la storia parla chiaro; infanzia, giovinezza, maturità e morte di una dottrina; spirito magro, acuto; la mente

si adagia; logica monca; e via discorrendo (1). Per mezzo dei rapporti di somiglianza richiamiamo, data l'idea di una cosa, quelle altre cose che vi si possono associare in quanto simili, e così si spiega l'uso larghissimo di consimili metafore rappresentative; ma la metafora si usa anche come fosse in sè stessa esplicativa, e così essa inquina le fonti del pensiero conoscitivo, allontanando dalla vera spiegazione.

Il Biese, dopo aver osservato che le nostre stesse teorie sono in fondo metaforiche — perchè le scriviamo con parole che sono figure e le pensiamo subbiettivamente, cioè improntandole dei caratteri del nostro soggetto —, scrive: « Il mondo non sarebbe per noi che un'apparenza, se non costruissimo un'analogia tra le nostre percezioni e le cose che le producono, se non accettassimo fino a un certo punto l'unità dello spirito e del mondo. Ora questa analogia richiama giustamente delle rappresentazioni metaforiche. La filosofia è una maniera di *poetizzare un concetto*. Viene sempre un momento in cui la scienza più rigorosa fa il *salto pericoloso* nella mitologia. La metafisica oscilla sempre tra la materializzazione dello spirito e la spiritualizzazione della materia, e mostra così che essa è metaforica » (2). Ma in tal modo l'arte

(1) Confronta T. Vignoli, *Mito e scienza*. Milano, Dumolard, 1899.

(2) A. Biese, *Die philosophie des metaphorischen*, etc. Hamburg und Leipzig, 1893.

prende il posto della scienza, la immaginazione usurpa i diritti della lucida, obbiettiva, razionale visione della realtà, l'illusione si erige a convinzione e il simbolo invade il dominio dei fatti e del vero. La critica della conoscenza ebbe progressivamente per risultato che si distinguesse nella metafora (che, come ripetiamo, è soltanto rappresentativa, estetica e non esplicativa) il contenuto logico e la forma, e che al simbolo estetico del fatto si sostituisse il fatto; nè si dica altrimenti del risultato a cui guida per sè medesimo il progresso del pensiero filosofico.

II.

Nelle credenze primitive il simbolo assume realtà viva e vera. Ad esempio, in quasi tutti i popoli antichi l'ombra è essenza del corpo, è consostanziale con esso; nelle varie lingue si chiamò *ombra* lo spirito dei trapassati. L'originale ha il suo duplicato, il suo *altro,* che non è meno materiale; atti particolari di culto (sui quali sorvoliamo) confermano questa primitiva credenza (1). L'*entificazione* dello spirito spiega anche la *divinazione,* ossia il possesso d'uno spirito o demone che eccita l'individuo e parla per bocca di lui; spiega l'*esorcismo,* dovuto alla convinzione che

(1) SPENCER, *Principî di sociologia,* cap. XIII.

col soccorso degli spiriti buoni si possa disfare l'opera degli spiriti malvagi, vincerli e cacciarli.

Nelle deificazioni, di cui dànno infiniti esempi i miti, la tendenza a dare al simbolo una realtà concreta spicca al suo massimo grado, e ciò è naturale, perchè quanto maggiore è la possanza che si attribuisce all'ente del pensiero, tanto più forte è la tendenza all'entificazione obbiettiva. L'idolo che il selvaggio adora atterrito non è la semplice figura d'un'idea, ma la realtà vera e viva da cui è suscitato, con la paura, il bisogno dell'adorazione. La divinità nelle religioni razionali è altra cosa dall'idolo del selvaggio, ma anch'essa è considerata come viva e vera, anzi come la massima concrezione della vita e della verità, pur essendo in sè l'incarnazione trascendente del più profondo mistero. Essa risolve, nelle vivaci parvenze simboliche di cui le religioni si ammantano, l'impenetrabilità del mistero; ed ecco un nuovo sussidio che il simbolo porge allo spirito anelante al Vero assoluto.

Impotente a trovare in maniera esauriente e definitiva le supreme ragioni del tutto, l'uomo tenta supplirvi con una finzione il cui dato, impenetrabile all'occhio critico, inaccessibile alle forze del pensiero, diventa oggetto di cieca credenza. Lo spirito adora quegli idoli ch'egli stesso si è costruiti. Ponendo poi nell'irrazionale mistero la inappellabile spiegazione del razionale, l'uomo riesce a superare l'affanno del dubbio; poco importa che il mistero involga l'assurdo, se, definito *a priori* come impenetrabile e sottratto a ogni

investigazione, esso acquista la rigida solennità della fede.

Il simbolo salva il mistero perchè lo fissa, ed è per l'uomo un bisogno il fissare un termine in cui il pensiero riposi dopo aver abbandonato ogni ulteriore ricerca a cui il mistero stesso, in quanto incompreso, è incoercibile stimolo. Il simbolo dà al termine della fede una forma sensibile, venendo così a comprovarne la realtà, onde le religioni hanno certamente nelle chiare parvenze dei simboli il loro fascino maggiore, la loro àncora di salvezza. Infatti, poichè la concezione del mistero assume nel simbolo una realtà concreta, percettiva, la concezione del mistero perde il carattere suo originariamente nebuloso e vago; per il simbolo il mistero resiste più tenacemente contro le pretese della scrutatrice ragione; per esso è allontanato, se non del tutto rimosso, il pericolo di cadere dalle dolci illusioni della fede in un'angosciosa, terribile negazione. La realtà del simbolo simula in sè la realtà dell'oggetto misterioso e riempie quindi il vuoto dello spirito e colma una lacuna, mal tollerata, del pensiero. L'intuizione della verità del mistero sorge, per uno dei tanti illogismi di cui s'infiorano i processi mentali, dalla verità della percezione sensibile. Che cosa infatti è più vero, più reale, più razionale, a così dire, di ciò che si percepisce? E a che si ridurrebbe la realtà, la verità del simbolo, se non fosse anche reale e vero ciò che essa rappresenta?

Nella mitologia e, in generale, nelle religioni

il simbolo adempie quindi una funzione suppletiva importantissima, ma tale che se seconda il sentimento, contribuisce poi a paralizzare la ragione. Il risorgere della ragione contro il puro sentimento segna, col risorgere del pensiero scientifico, il decadere del simbolo. « L'evoluzione del mito è una graduale genesi della scienza che via via diviene più razionale, mano mano che il mito da materiale si trasforma in ideale, mano mano che ai miti si sostituiscono le idee, agli *universali poetici* — forte espressione del Vico — le leggi » (1), insomma i fatti obbiettivi ai simboli.

III.

Con il progredire del pensiero scientifico l'influenza del simbolo si andò attenuando, ossia mentre rimase come mezzo rappresentativo della realtà, andò progressivamente perdendo il presunto valore esplicativo. Lo conservò, a dir vero, integro nelle religioni, nè lo perdette intieramente in que' sistemi filosofici che, proponendosi di dare la ragione massima, esauriente, del tutto, tendono, in ultima analisi, a sostituirsi ai dogmi delle religioni. L'influenza del simbolo, grandissima nella metafisica, è notevole in generale nella filosofia.

Per gli antichi ilozoisti il mondo è pieno di demoni e di genî, da cui provengono anche le

(1) VIGNOLI, op. cit., pag. 290.

malattie, per la quale credenza si spiegano le antiche rappresentazioni mitiche delle incarnazioni spirituali e delle trasmigrazioni delle anime. I demoni e i genî sono simboli entificati. Simboli entificati e non puramente rappresentativi, ma esplicativi, sono anche i *numeri* dei Pitagorici.

I numeri, per Pitagora e la sua scuola, non erano infatti concetti astratti o pure funzioni logiche della mente, ma, per ciò che sembra, erano sostanze causanti, essenza delle cose. Come narra Aristotele nella *Metafisica* (libro X), i Pitagorici applicandosi per primi alle scienze matematiche, le facevano presiedere a tutte le altre e supponevano che i loro principî fossero i principî di tutto ciò che esiste. Ora, poichè i numeri sono il fondamento delle matematiche e siccome essi trovavano nei numeri maggiore analogia con le cose che non vedessero negli elementi naturali (il fuoco, l'acqua, la terra); poichè nelle armonie dei numeri scorgevano analogie con i fatti naturali, parve loro di poter assimilare tutto ai numeri. Pertanto opinarono che i numeri primitivi, gli elementi dei numeri fossero pure gli elementi di tutte le cose, che l'armonia del cielo fosse un numero, e applicarono quindi le formule matematiche alle risoluzioni del cielo e alla coordinazione dell'universo, e se incontravano qualche vuoto in questa applicazione, vi supplivano, affinchè il loro sistema avesse la maggiore coerenza.

Le cose appariscenti non potevano per i Pitagorici (come ne attesta Sesto Empirio) essere i

principî delle cose. Dire che ciò che apparisce è il principio delle cose universe, è, in certo qual modo, contrario alla natura, perchè ciò che appare deve constare da ciò che non appare, e ciò che consta da qualche cosa non è il principio, perchè il principio è ciò che consta da sè (*Contro i fisici*, libro VIII, 95). Principî delle cose devono essere adunque le cose che non appariscono e per le quali constano le cose che appaiono. « Come i corpi che sono percepiti dalla intelligenza e non sono sensibili, precedono i corpi sensibili; così è necessario che le cose incorporee precedano le corporee. Infatti, come gli elementi della parola non sono parole, così gli elementi dei corpi non sono corpi. Se ponessimo i principî delle cose nelle cose corporee, nei corpi, procederemmo all'infinito, per concludere che l'universalità delle cose non ha principio; i principî delle cose sono dunque elementi incorporei, i quali poi doveano risultare di sostanze semplici, per l'aggiungersi di una all'altra (ἔπισυντεθῖσαν δὲ αὔτη καθετερότητα); onde poi i Pitagorici composero il loro sistema curiosissimo delle consonanze. L'analogia si trasforma in questa guisa in identità, l'ideale in reale, il mezzo nell'essenza stessa delle cose; la somiglianza formale genera l'essenza reale. Le determinazioni numeriche ch'essi scoprivano negli oggetti divennero essenza di questi stessi oggetti; e questo principio spingevano oltre i confini del concreto, nel dominio puro dell'ideale. Così, ad esempio, fecero consistere la giustizia nell'eguale moltiplicato per

l'eguale o nel numero quadrato, perchè rende il medesimo per il medesimo, e per ciò stesso identificarono la giustizia col numero 4 come primo quadrato, o col numero 9 come primo quadrato impari. Il numero 7 è il tempo critico, perchè, secondo un'antica opinione, i periodi di sviluppo erano di 7 anni; il numero 5, in quanto è combinazione del 1° numero mascolino col 1° numero femminino, è il matrimonio. La ragione è l'unità, perchè immutabile; e l'opinione è la dualità, perchè mobile e determinata.

Si è assai discusso se i numeri pitagorici siano essenza delle cose o puri modelli di esse, interpretazione, quest' ultima, che parrebbe giustificata dalle parole di Aristotele: Μίμησιν εἶναι τὰ ὄντα τῶν ἀριθμῶν (*Metaf.*, I, 35, 6); ma lo Zeller crede, forse non a torto, che le due proposizioni non si escludano, e che, pur secondo Aristotele, i Pitagorici considerassero le cose come un'imitazione dei numeri, appunto perchè i numeri sono l'essenza di cui sono fatte e le cui proprietà doveano perciò ritenersi in esse (1).

Nella dottrina di Eraclito il simbolo entificato non è un'astrazione come il numero pitagorico, ma un elemento materiale: il fuoco. Eraclito paragona infatti il mondo a una mistura che ha bisogno di essere continuamente agitata per non dissociarsi, e la forza organizzatrice del mondo a

(1) ZELLER, *La philosophie des Grecs*, trad. E. BOUTROUX, vol. I, pag. 395 e seguenti.

un fanciullo che, giocando, va da un lato e dall'altro con i gettoni.

Nessuna cosa è per Eraclito questo o quello, ma soltanto lo diventa nel movimento della vita della natura. Tutto è uno; tutto diventa tutto. Lo scorrere di tutte le cose (πάντα ῥεῖν), ch'è una teoria fisica, diventa principio metafisico. Ciò che vive e si muove nella natura è, secondo Eraclito, il fuoco; onde, se tutto si muove e si modifica continuamente, ne segue che tutto è di fuoco. Il fuoco è l'alleanza di tutti gli elementi, è il principio nutritivo che circola eternamente in tutte le parti dell'universo, prende in ciascuna di esse un'altra forma, involge e assorbe gli oggetti individuali, e, con l'immobilità sua assoluta, produce il polso incessante della natura.

Il fuoco pertanto, che può assumersi, per la vivacità sua e il suo continuo moto, come simbolo rappresentativo della vita dell'universo, diventa invece la vita stessa, l'essenza del tutto. Eraclito, come nota lo Zeller, non sa ancora distinguere tra l'idea generale e la forma sensibile, sotto la quale quest'idea è espressa. E quantunque vi sia divario tra i criteri intorno al modo d'intendere il fuoco eracliteo (discutendosi se esso sia quella sostanza determinata che porta questo nome, oppure un semplice soffio, ψυχή. o fors'anche una specie d'*etere*), tuttavia è certo ch'egli trasfuse nel simbolo il fatto essenziale della vitalità e dell'universo mutare, semplificando così poeticamente la concezione della natura, ossia facendo, nota lo

Zeller, come i ricercatori d'oro, che si contentano di trovar poco con molta pena.

Empedocle entifica un simbolo morale, erigendolo esso pure a principio supremo, esplicativo dell'essere. L'amore e l'odio sono due forze intrinseche agli elementi dei corpi; l'amore riduce le cose, che sono più, a una sola; l'odio riduce l'uno in più; l'uno produce il mescolarsi e il combinarsi; l'altro produce la separazione delle sostanze.

Platone entifica le idee, perchè fa che esistano per sè stesse, immutabili, in quanto sono i generi, i modelli, l'essenza delle cose. L'idea è la unità generatrice del molteplice, di cui racchiude tutte le condizioni. Le percezioni sensibili non sono che le ombre, il riflesso, le immagini delle idee, e solo impropriamente si dicono *cognizioni*, perchè noi sappiamo per esse ciò che è, non già ciò che deve essere; la vera scienza non è possibile che per gli eterni esemplari delle idee, perchè deve avere un carattere assoluto, necessario, universale, e non si dà scienza delle cose mobili e passeggere.

Non a torto, ci sembra, il Vignoli riconosce pertanto nella dottrina platonica la sopravvivenza (benchè, a dir vero, nella forma più divinamente razionale) del mito. « In Platone — egli scrive — il mito delle idee divenne scientifico, ma mito restò; variò la materia, ma la forma rimaneva la stessa. Se in principio si presentava come i fenomeni obbiettivi del mondo, o le proprie immagini fantastiche credute obbiettive, ora si personificò il mondo logico dello spirito; e la mito-

logia di cosmica divenne intellettuale... La dottrina di Platone non è che un'ultima (per allora) fase dell'evoluzione della vaga e primitiva *animazione* del mondo, che, per il tramite delle forme del feticcio, delle politeistiche e del culto degli elementi della natura, pervenne all'entificazione delle idee » (1).

Nè questi sono i soli saggi di entificazioni di simboli che ci offra la filosofia greca, ma sono i principali; ed è notevole la diversa natura di codesti simboli, che rispecchiano i primi germi degli opposti indirizzi idealistico e materialistico. Un'astrazione matematica, un elemento materiale, un fatto morale, un fatto mentale diventano essenza delle cose, mentre non sono che una parte e relativamente minima dell'infinito universo.

Le dottrine pitagorica e platonica, col loro carattere simbolico, si continuarono, variamente trasformate, anche nell'evo medio, ed è noto come si tentasse conciliare con esse il teismo cristiano. Il trascendentalismo raggiunse poi il suo massimo grado nella teosofia neoplatonica e si rappresentò con forma simbolica, che inchiudeva poi in sè la realtà stessa. Così l'Uno trascendente è in Plotino la fonte onde irraggia (περίλαμψις) il tutto. L'Uno produce il Noo, che alla sua volta produce l'Anima, e poichè il prodotto è sempre da meno del produttore, mentre l'Uno è la pura luce, il Noo è il sole e l'Anima la luna. Nè altrimenti si dica

(1) VIGNOLI, op. cit., pagg. 260 e 290.

delle emanazioni o *Eoni* (αἰῶνες) che nella gnosi colmano l'intervallo tra la Materia e lo Spirito.

Ma poichè un'esposizione minuta delle dottrine filosofiche che più risentono la suggestione del simbolo, non è, per il nostro proposito, necessaria, — bastandoci segnalare la tendenza a ricorrere al simbolo e ad appagarsi di questo, sostantivandolo, quando difetti l'idea, — ci soffermeremo piuttosto ad alcune idee o ad alcuni principî che tuttora si assumono erroneamente come esplicativi, mentre non sono che forme ideali rappresentative o simboliche. Il loro presunto valore esplicativo è dovuto allo scambio che si fa tra il simbolo e la cosa o il fatto concreto, e alla suggestione analoga della forma concreta che ha il simbolo verbale. Qui dunque il simbolo ci si presenta sotto un nuovo aspetto. Non è più un elemento materiale come in Eraclito, o una pura astrazione come in Pitagora, in Platone e in Plotino, o un fatto morale come in Empedocle, che diventa essenza delle cose; ma è la realizzazione obbiettiva, non puramente metaforica, d'un'idea, o la concretizzazione di un astratto mentale assunto come esplicativo, mentre non è che realtà logica e rappresentativa. Ad esempio, la *finalità*, termine essenzialmente proprio ad uno spirito capace di volere, è proiettata nelle cose e ne' fatti fisici e biologici; la *legge* è riposta come norma regolatrice dei fatti naturali, come idealità determinante la natura e quindi a questa anteriore; l'*anima*, schema rappresentativo dei fatti psichici,

è posta a principio dinamico, produttivo e regolativo, di questi; *Dio,* simbolo della più alta perfezione, oggetto di fede, forma la più elevata dell'arte, diventa realtà a cui la ragione, dibattendosi fra i sillogismi, conferisce un potere effettivo infinito, per cui tutto si spiega. Queste dottrine filosofiche hanno certamente, quale più, quale meno, un valore dialettico, ma sono affette dalla comune tabe del simbolismo, ond'è entificato l'astratto e convertito in elemento esplicativo il dato che per sè stesso e nel suo fine è puramente rappresentativo ed estetico.

CAPITOLO II.

Le entificazioni simboliche nella filosofia.

Sommario. — I. L'entificazione dell'astratto. - L'assoluto. — II. Le cause finali. — III. Il concetto di *legge*. — IV. L'anima. — V. Dio. — VI. Altri esempi di false esplicazioni simboliche.

I.

Noi formuliamo continuamente proposizioni nelle quali il soggetto e il predicato sono nettamente distinti; ciò contribuisce a far ritenere distinte anche le due entità logiche, non solo in quanto logiche, ma eziandio come reali, obbiettive. Così avviene che quell'astratto, che fa spesso le veci del soggetto logico e grammaticale, si entifichi come se avesse un'esistenza in sè stesso, quale realtà obbiettiva. Ad esempio, la *natura* non è che l'astratto logico dei fatti naturali, e tuttavia fungendo questo concetto, *natura*, assai spesso da soggetto logico, se ne fa poi un reale in sè, e quasi una persona, onde si dànno alla natura

così entificata attributi umani, quale, ad esempio, il volere. La concezione teleologica della natura ha le sue radici in questa personificazione.

La tendenza a entificare l'astratto è così grande che si entifica anche quell'astratto logico, il quale alla critica appare come un concetto negativo. Ne abbiamo un esempio, che esporremo brevemente (rimettendoci per una più ampia dilucidazione ad altri nostri studi) (1), nel concetto di *assoluto*.

L'idea dell'Assoluto sorge dall'idea del relativo e si assume come il simbolo esplicativo di tutti i relativi, ossia di tutto l'essere in quanto si manifesta per mezzo di rapporti. Noi abbiamo l'idea positiva di questi varî rapporti e dei loro termini, ma oltrepassiamo gli uni e gli altri, e riponiamo la loro ultima ragione d'essere nell'assoluto. Ora, che è mai veramente quest'Assoluto? È la negazione del relativo, e l'idea che ne abbiamo essendo prettamente negativa, è, come realtà, una finzione. Se riteniamo che al concetto logico corrisponda un reale, ciò si deve: 1° alla suggestione che su noi esercita la parola *assoluto*, in quanto è concreta; 2° alla suggestione che proviene dai singoli relativi, i quali, in quanto pensati positivamente, ci illudono possa essere positivamente pensato anche ciò che ad essi *logicamente* corrisponde, ossia l'Assoluto. Non riuscendo a dare dell'Assoluto una

(1) Cfr. *Assoluto e relativo*, in *Rivista di filosofia scientifica*, diretta da E. Morselli. Milano, Dumolard, 1888, e *La crisi*, ecc., già citata, cap. IV della parte I.

definizione che non sia, anche se non paresse, negativa, ricosciamo ch'esso trascende, col nostro stesso pensiero, ogni forma di possibile realtà; e tuttavia l'affermiamo non solo come reale, ma come essenza di tutti i reali. Il simbolo verbale, l'ente negativo del pensiero, viene in questo modo elevato a principio esplicativo dell'essere.

Il concetto di Assoluto, sul quale ritorneremo, non è che uno fra i molti concetti in cui si rivela l'entificazione del simbolo; l'analisi di altre concezioni filosofiche, anzi, per dir meglio, metafisiche — come quelle di *causa finale*, di *legge*, di *anima*, di *Dio* —, dimostrerà come, volendo dare a una teoria, quanto è possibile, un fondamento di certezza, sia d'uopo incominciare col liberarsi della tendenza entificatrice, di cui il simbolo è il primo e il più insidioso elemento.

II.

È nostro proposito non di fare un lungo esame critico di dottrine filosofiche così importanti quali quelle accennate, ma di ridurre la funzione del simbolo a' suoi naturali e legittimi confini; tuttavia, poichè la suggestione del simbolo penetra in molte dottrine fino quasi a costituirne l'ultima essenza, ci è necessario approfondire qua e là il nostro esame.

Incominciando adunque dalla dottrina della causa finale o della *finalità*, basta considerare com'essa

sorse, per comprendere come il vizio suo originario consista nel realizzare fuori di noi un dato puramente soggettivo, che, proiettato nel mondo esterno, può fungere, provvisoriamente e metaforicamente, da simbolo, senza mai assumere tuttavia la virtù della realtà effettiva.

Il principio della finalità nella natura sorse dall'osservazione psicologica, dalla constatazione della mentalità, come principio o sorgente prima, intenzionale, di ordine. L'osservazione psicologica integrò l'osservazione empirica della natura, e poichè in questa si vide rappresentato un ordine, come in sè stessi, si notò la possibilità di compiere quell'ordine ch'è prima pensato come fine; si considerò come fine anche l'ordine obbiettivo e lo si attribuì all'azione deliberata d'una mente superiore.

Diogene d'Apollonia pensò alla mente regolatrice come ragione di moto; ma questa mente non era fuorchè aria, che tutto penetra; era dunque una forza fisica, non una mente conoscitrice. Anche il νοῦς di Anassagora era più una forza fisica che mentale, era anima più che mente; era bensì ragione di moto e fine delle cose, ma non oltrepassava il valore di principio d'azione. La finalità è appena accennata, ma più per analogia che per originale verità di fatto. L'analogia tra l'operare umano e l'operare divino assume con Socrate proporzioni più ampie, e il principio d'azione diventa estramondano e conoscitivo. Il *concetto* è in Socrate la coscienza del sapere; il bene è lo scopo

dell'agire; e questi sono infatti gli elementi nuovi della finalità socratica. Dio forma il mondo in maniera analoga a quella per cui l'uomo col suo sapere morale compie le azioni sue; il fine è il bene. La natura si comprende per l'uomo, non l'uomo per la natura; e all' ἀνάγκη succede il λόγος.

L'idea del bene è pure nel *Timeo* di Platone, la guida alla sistemazione dell'universo che fu compiuta da Dio, ed è succeduta al caos per l'azione di Dio e dell'idea del bene. Dio essendo anche l'idea del bene, è anche mente e causa produttrice e finale. In Anassagora non v'era che una analogia; la *mente* sua era ancora la causa delle cose; in Socrate la provvidenza divina sussisteva rimanendo tuttavia distinta l'idea del bene dalla mente e dalla causa. In Platone si fondono insieme la mente, la causa e l'idea del bene. Ma come la mente sia anche causa finale, Platone non dice; la mente divina nella finalità cosmica è un analogo della mente umana, onde in Platone non si ha infine che una riproduzione della sbiadita dottrina di Anassagora.

A noi intanto preme sopratutto di rilevare come la dottrina della finalità presso i filosofi greci abbia avuto origine dalla analogia che si stabilì tra la mente umana e la mente divina, onde si trasferì nel mondo ciò che è puro atto del pensante. In Aristotele la dottrina della finalità riceveva un carattere più logico e un compimento più scientifico e, in pari tempo, originale, ma l'*analogia* non era, in ultima analisi, abbandonata.

La finalità per Aristotele anzichè trascendente è immanente nella natura; e il perchè di essa, l'οὗ ἕνεκα, è nella *forma*, nel τὸ τί ἦν εἶναι. Essendo poi la forma causa motrice e finale della natura, la finalità è la stessa natura; ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα.

A dir vero, Aristotele, identificando nella *forma* la natura e il fine, supera il momento primitivo, analogico, della dottrina della finalità; ma la *forma* oscilla in lui tra l'astratto e il concreto, tra l'universale e l'individuale; inoltre essa, attiva, è in contrasto con la *materia*, passiva, onde la finalità aristotelica dà luogo inevitabilmente a un dualismo equivoco, che si mantiene tra le cause meccaniche di Democrito e il finalismo trascendente di Platone. D'altra parte l'*analogia* è in Aristotele più dissimulata che evitata, perchè il fine o forma è sempre un pensato, che, operando dinamicamente, converte l'azione fisica, meccanica, in azione volontaria, il materiale in ideale. Ciò appare anche dal principio aristotelico, per cui primo motore e assoluto scopo del mondo è Dio; come conciliare con questo l'altro principio, per cui, essendo fine la natura, essa è dichiarata capace di darsi moto da sè? La natura possiede un'energia capace di svolgersi da sè stessa, ma, nel medesimo tempo, ogni originaria tendenza della natura è attribuita a Dio; dunque la finalità della natura non è in questa immanente? E se è in questa immanente, come può sussistere la causalità divina? Tra la fisica e la metafisica aristotelica v'è dunque un profondo divario, un contrasto il quale denota il

vizio originario dell'idea di finalità naturale, ch'è pur sempre quello di costringere nell'ordine della mentalità ciò che in quest'ordine può entrare solo a fine rappresentativo ed estetico, non già a fine esplicativo.

La finalità è inseparabile dalla mente, e, assunta come fatto esterno, guida necessariamente all'idealismo; nè può essere fine la stessa natura, se per natura intendiamo l'insieme dei fatti fisici. Se poi, com'è più giusto, per *natura* intendiamo nello stesso tempo i fatti fisici e i fatti psichici, il fine non può non restringersi a questi, così come l'affinità chimica si restringe a' corpi chimici e la vita ai corpi organizzati. Porre il fine fuori della mente è non meno erroneo che porre l'affinità chimica fuori delle sostanze chimiche o la vita fuori dei corpi organizzati. Proiettare il fine nella natura è derivare con gli idealisti la materia dall'idea, l'ordine naturale dalla mente ordinatrice, come si fece con le dottrine finalistiche dell'età moderna; ma quale fondamento positivo ha in vero questa concezione antropomorfica della natura?

L'analogia con le azioni umane, precedute dalla rappresentazione del fine, rende intelligibile l'ordine naturale; ma l'analogo non è l'identico, nè l'intelligibile è per sè stesso anche vero. Il fatto dimostra che il fine è un'idealità e che ogni idealità suppone una mente; non dimostra che la mente e l'idealità del fine siano immanenti nella natura o trascendenti. La natura fisica e organica appare ordinata sapientemente *come se* una mente sa-

piente, ordinatrice, l'avesse creata e la reggesse; ma il *come se* non si può, senza cadere nel sofisma, convertire in un *perchè;* l'analogia è un modo nostro estetico, rappresentativo, metaforico di concepire il reale; non è spiegazione essa stessa.

Ponendo la finalità nelle cose, entificando in esse un dato della nostra esperienza psicologica, proiettandovi un fatto del nostro pensiero, rompiamo l'effettiva solidarietà delle cose e neghiamo la loro naturalità. Se infatti le cose sono solidali fra loro, quale bisogno vi è dell'intervento della causa finale? Se le cose procedono naturalmente, quale esigenza impone di farne dipendere i processi da forme mentali, diverse affatto per sè stesse dai processi fisici e biologici e dalle loro cause reali?

Il finalismo s'insinua nella concezione metafisica della natura, per cui ciò che è dato naturale, fisico, muta per un arbitrio del pensiero il suo carattere fisico, assumendo un carattere iperfisico; ma così la natura non è più natura, il fatto fisico non è più fisico. Ora, chi non vede che è assurdo pretendere di spiegare un dato, alterandone l'essere già prima posto? Il pensiero umano si sovrappone, con la finalità, al reale; e mentre pretende di spiegare l'ordine, che è continuità e distinzione, lo nega, ponendo nell'ordine l'arbitrio; mentre pretende di constatare ciò che è, nega il dato stesso della constatazione e vi sostituisce, obbiettivandolo, un dato tutto proprio, subbiettivo.

Ma supponiamo che nella natura esista un fine (immanente ad essa), e che non sussista contem-

poraneamente il pensiero che il fine come idealità presuppone; il pensiero (umano) si ponga invece come il compimento massimo e ultimo della finalità naturale. È evidente che se il pensiero umano è un fine, debba, fino a tanto ch'è puro fine, escludersi la sua reale presenza nella natura; è assurdo infatti che sia già attuale ciò la cui attualità non è che allo stato di possibilità, o, per dir meglio, allo stato di fine. Se pertanto il pensiero è il compimento d'un fine naturale, è forza ammettere che la finalità naturale nulla abbia in comune con la finalità umana, che è essenzialmente inclusa nel fatto del pensare, e sia quindi, come finalità, inconcepibile! È forza ammettere in ultima analisi (se si vogliono evitare le costruzioni fantastiche) che nella natura non esistano fini, ma che essa è organizzata in maniera da produrre solo col pensiero umano la possibilità e la concezione del fine, senza che il pensiero sia, prima d'essere pensiero, un vero e proprio fine.

Non varrebbe il sostenere che il pensiero trascende nella sua origine l'origine delle cose, e che il fine è in esso preordinato a queste; il vero è, e l'osservazione sperimentale lo prova, che « il pensiero dell'uomo è esso stesso non un prima, ma un effettuato, una specificazione di un indistinto precedente e (ciò che si deve bene avere in mente) determinato naturalmente » (1).

(1) R. Ardigò, *Opere filosofiche,* vol. II, pag. 251. Padova, Draghi, 1884.

Si noti ancora che ponendo comunque nella natura il mondo dei fini, oltrechè entificare un simbolo fallace e renderlo esplicativo, mentre non è che analogico, rappresentativo, estetico, non si riesce a spiegare nulla. Come si determinò infatti nella natura primordiale la serie dei fini? Poichè è pur noto che se in noi sorge l'idea del fine, ciò avviene in quanto, avendo esercitato già prima la nostra attività in determinati modi, rimase in noi di questi modi e degli atti relativi la ricordanza, per cui rinnoviamo da prima mentalmente l'atto che intendiamo di compiere. Quale esperienza è mai possibile attribuire alla natura? Chè pur volendo attribuire ad essa le attitudini della nostra mente, dovremo con questa attribuirle anche le primitive attitudini, affatto empiriche; ma ciò vale quanto negare le cause finali, poichè, o queste si ricacciano all'infinito, insieme ai loro antecedenti empirici, e perciò sfuggono a ogni nostra determinazione teorica, o si pongono a un dato momento del divenire naturale e, oltrechè antropomorfizzare la natura, si lascia inesplicato l'ordine dei fatti precedenti, onde sarebbe necessario ritornare alla dottrina platonica, per cui dato in origine il caos, la mente ordinatrice vi sostituì, per un inesplicabile arbitrio, l'ordine cosmico.

Diciamo di più. Sospendendo l'ordine naturale alla finalità, noi veniamo in ultima analisi a negare lo stesso ordine naturale, facendone un ordine che, data l'originalità e l'indipendenza del fine, diventa accidentale; veniamo a negare la stessa causalità

naturale, ch'è sempre proporzione di fatto a fatto e non di fatto a fine; veniamo infine a distruggere le basi prime della scienza, la quale tratta il fatto come prodotto di altri fatti, ed esclude quindi, implicitamente, che il fatto sia per sè stesso il prodotto d'un fine originario e immanente.

Il Boutroux, riguardando l'ordine ascendente delle leggi naturali, pone nella natura una finalità immanente, perchè — egli dice — la causalità meccanica è insufficiente a spiegare gli elementi nuovi che vanno apparendo in questa scala ascendente delle leggi. « A qual segno si riconosce la finalità e si distingue dalla causalità? A questo, che la spiegazione è causale allorchè deriva tutta da fatti antecedenti; e quando invece gli antecedenti non bastano e bisogna ricorrere a qualche cosa, che non è stata ancora realizzata, che sarà realizzata in avvenire, che forse non sarà realizzata completamente mai, la spiegazione è finalista » (1). Per il Boutroux è già un principio di finalità interna il principio lamarkiano dell'adattamento, ma egli confonde così la tendenza incosciente a superare un dato grado d'evoluzione, con il proposito cosciente di raggiungere un grado di sviluppo rappresentato come fine; nulla, per contro, dimostra che la tendenza non possa sussistere allo stato incosciente, senza la rappresentazione di un fine.

(1) Boutroux, *De l'idée de loi naturelle,* **pag. 97 e segg. Paris, Alcan, 1895; cfr.** *L'idealismo indeterminista,* **di F. Masci, pagg. 119-125. Napoli, 1899.**

Il carattere protettivo che attribuiamo alle funzioni, onde si ha l'adattamento dell'individuo, e quello che attribuiamo alle stesse funzioni psicologiche (specialmente alla sensazione e al sentimento) è un modo simbolico di concepire la vita e la psiche. Certamente le sensazioni e il sentimento (piacere e dolore) sono protettivi, in quanto per questi stati psichici ci preserviamo da ciò che è dannoso; ma affermare, ossia constatare l'effetto pratico dell'azione psichica, non vuol dire, come alcuni pretendono, ascrivere alla natura, e per essa al sentimento, una finalità. L'individuo è il soggetto dell'azione protettiva per la sua stessa esperienza psicologica, di cui il fine è una naturale conseguenza. Le funzioni organiche sono protettive per il fatto stesso della loro sufficienza alla conservazione dell'individuo e della specie, nè ciò vuol dire che la natura abbia *intenzionalmente* provveduto con alcune forme della sua varia attività alla conservazione degli esseri e con altre alla loro distruzione.

Nel mondo biologico, scrive il Boutroux, si verifica la nuova nozione della *legge storica*, che non può essere confusa con la necessità meccanica; infatti, mentre in questa il rapporto è tra due fenomeni, il primo dei quali è *dato*, e che possono aver luogo in ogni tempo secondo le leggi biologiche, la natura è comparabile a un uomo che acquista esperienza e cammina verso il suo scopo sempre più direttamente. I termini dell'evoluzione biologica non sono fissi, ma sempre varî, e le leggi

biologiche che li uniscono sono *leggi di progresso*, che legano il più perfetto al meno perfetto. Il determinismo biologico pertanto non coincide col meccanico e col fisico-chimico; e poichè la scienza non prova che la vita sia un semplice meccanismo causale, non ci vieta di serbar fede alla vecchia tradizione finalistica.

Ora, è ben giusto che se la necessità meccanica comprende un rapporto costante di quantità fisse, non si confonda con essa l'evoluzione biologica e non si consideri quindi il fatto meccanico, *quale è attualmente concepito e definito*, come equivalente al fatto biologico. Ciò varrebbe quanto considerare la vita come equivalente alla non-vita. Ma se la scienza non autorizza questa identificazione, legittima forse l'induzione finalistica? Il dilemma del Boutroux è, a dir vero, ben poco abile, perchè: 1° non è provato che l'unica concezione meccanica possibile sia quella comune; 2° non è provato che il fine possa sussistere dovunque, come immanente alla natura, o come trascendente; anzi dovendosi ricercare, prima di porre un fatto come possibile, se ne sussistono le condizioni, quando queste, a voler credere alla esperienza, manchino del tutto, il serbar fede alla tradizione, il credere che il fatto sussiste, è contrario alle più elementari norme del metodo ricostruttivo.

Invertiamo pure, al modo degli idealisti, l'ordine dei fatti naturali, ponendo il pensiero anteriore alla vita e al fatto meccanico, come quello alla

cui finalità determinante e immanente sono dovuti i fatti biologici e fisico-chimici; che ne avviene? Il fine, intrinseco al pensiero, essendo immanente nei fatti biologici e fisico-chimici, darà a questi un carattere psicologico; oppure, preesistendo ai fatti stessi, come fatto psichico, tenderà a depotenziarsi, ad annullarsi, a diventare, con la vita e il fatto meccanico e chimico, un fatto non psichico, un non-pensiero, un non-fine, la quale trasformazione è tanto poco naturale quanto è inconcepibile.

Il Boutroux ricorre ancora a un altro argomento. Il sentimento, egli dice, della vita, prova la finalità biologica, perchè esclude ch'essa consista in una pura azione meccanica. « Nous avons conscience de vivre. Cette conscience est purement illusoire, si le mécanisme est le vrai, parce que pour le mécanisme les éléments seuls existent et leur rapprochement n'est rien. Or la vie est la synthèse d'une très riche multiplicité. Croire sur ce point au témoignage de la conscience, c'est douter de la valeur absolue du mécanisme » (opera citata, pag. 81). Il Boutroux assume dunque come prova della natura del fatto biologico il fatto psichico, confondendo con la vita la coscienza della vita, che è cosa ben diversa. La concezione della pura vita, se fosse possibile, richiederebbe che si prescindesse dal fatto psicologico, questo apparendo, anche al Boutroux, come fatto superiore a quello biologico, e non essendo, d'altronde, dimostrato che dovunque c'è vita, vi siano anche

psiche, sensibilità, coscienza. Il sentimento della vita non è la vita, nè può assumersi come prova dimostrativa della natura di questa. Quando essa diventa il contenuto della coscienza, è coscienza, non più vita pura e semplice, la cui natura dovrà quindi rivelarsi per altre vie sperimentali e non per quella che è segnata dai dati della vita psichica. La finalità è attribuita all'evoluzione biologica per questa enorme confusione di fatti che pur si dichiarano distinti e diversi, ossia perchè si trasporta nell'ordine biologico ciò che invece — come ripetemmo oramai fino alla sazietà — è proprio esclusivamente dell'ordine psicologico.

III.

I fatti, si dice, si spiegano per mezzo delle loro leggi. Queste sono, per così dire, gli schemi logici, i simboli rappresentativi dei fatti in quanto, pur variando, presentano rapporti costanti; sono i simboli di questa uniformità di rapporti. Senonchè sono simboli per il soggetto pensante, non vere entità oggettive, non simboli in sè, sostanzialmente esplicativi. Il fatto naturale non è un'applicazione della legge, bensì è la legge un'applicazione, o, per meglio dire, un'estensione logica del fatto naturale, di cui la legge è un conseguente, non un antecedente. Il valore della legge è tutto in questo rapporto di consecuzione ideale.

Nell'ordine degli atti umani la legge è una norma

regolativa, di cui gli atti, che vi corrispondono, sono dunque una pratica applicazione; ma non avviene così nell'ordine conoscitivo. Infatti, a quel modo che la sensazione succede all'azione dello stimolo e non questa a quella, così l'idea e la legge — la quale per sua natura è ideale — succede al fatto naturale e non il fatto naturale alla legge. La scienza si è costituita veramente solo quando si è stabilita con Cartesio e Newton una netta distinzione tra la legge etico-giuridica e la legge naturale, spogliando quest'ultima dell'elemento volontario, arbitrario, che da prima, presso i Greci, le si annetteva. Il considerare poi la legge come un'idealità della mente umana, che non ha per sè alcun impero sulle cose, e riporre nella natura solamente il fatto coi suoi rapporti, segna certamente un nuovo e notevole progresso nella concezione della legge e della natura. Da ciò si comprende quanto sia improprio il nostro linguaggio quando diciamo che nel fatto v'è la legge, che la legge è il perchè obbiettivamente causativo del fatto, che si deve cercare nel mondo l'effetto d'una legge, e via dicendo. La legge parrebbe, da queste comuni espressioni, se non la generatrice del fatto, il modello o il simbolo a cui il fatto si conforma e per cui esso si spiega. Ma che vuol dire *spiegare?*

Vi sono più modi di spiegazione; spiegare è anche ricostruire, anzi la ricostruzione è mezzo spesso indispensabile alla spiegazione, come quando si tratti di comprendere il modo di funzionare di

un dato meccanismo. L'astronomo, che ricostruisce il meccanismo degli astri, si spiega anche, per questa ricostruzione, il perchè dei movimenti di ogni singolo astro. Ricostruendo per integrazione i processi psichici, dalla sensazione alla ragione e dall'appetito alla volontà, noi spieghiamo (c'insegna il nostro Dandolo) i fatti della coscienza (1). E infatti spiegare è esplicare, è svolgere il complesso ne' suoi elementi, è stabilire in quale rapporto questi elementi stiano fra loro; l'analisi ci *spiega* il fatto co' suoi elementi costitutivi, nella sua effettiva realtà. Ma a quale domanda risponde questo genere di spiegazione? Alla domanda del *come* o del *perchè?* Evidentemente, dicendo che un fatto complesso risulta da fatti elementari mediante la combinazione di questi, distinguendo i fatti componenti, rilevandone i rapporti e rappresentando poi gli elementi e la loro connessione come in un unico organismo, noi diamo di quel fatto complesso una spiegazione puramente rappresentativa, che può anche dirsi estetica; noi rispondiamo al come, non al perchè; noi applichiamo alla considerazione del fatto il principio d'*identità*, non quello di *ragion sufficiente*.

Vi è dunque un'altra forma di spiegazione, quella che, rispondendo al *perchè*, meglio merita di essere così denominata. Dobbiamo dunque ben distinguere se una legge vale come spiegazione rappresentativa o invece come spiegazione pro-

(1) DANDOLO, opere citate; *passim.*

priamente detta, razionale, dovendoci ben guardare in così grave questione dall'equivoco a cui dà luogo un termine tanto frequente quale il termine *spiegazione,* e importando assai, d'altro lato, che la legge, a cui si deve il sussistere della scienza, sia interpretata secondo il suo giusto valore.

Una legge che non esprima fuorchè la costanza di un rapporto fra termini che sono rispettivamente condizionanti e condizionati — quale, ad esempio, la legge di Mariotte, che a temperatura costante il volume dei gas è in ragione inversa della pressione che sostiene —, non è veramente esplicativa. La spiegazione, propriamente detta, deve rispondere al perchè; ora la costanza del rapporto può dirsi veramente il perchè (causativo) del rapporto stesso, quale si effettua in un caso particolare? Il perchè vero è negli stessi termini fra cui si stabilisce il rapporto, non nel rapporto, ch'è per sè stesso un astratto, e tanto meno nella costanza del rapporto, ch'è un semplice attributo. La legge, in quanto esprime l'uniformità di rapporto tra più cose, fatti, proprietà; la legge, come *formula unica di un rapporto di variazioni* (1), ha dunque un valore rappresentativo o estetico, non un valore esplicativo; la spiegazione è nel *perchè* del rapporto e della sua costanza e non può non essere una legge unica, universale, filosofica.

---

(1) F. Masci, *Elementi di filosofia,* già cit., pag. 395.

Mediante quella formula ch'è la legge, noi raccogliamo a unità la varietà e giungiamo altresì, nella legge propriamente detta, a rilevare un rapporto non di semplice uniformità, ma di dipendenza, e sotto quest'ultimo rispetto la legge è esplicativa. Spieghiamo, ad esempio, il fatto della caduta di un grave per la dipendenza del grave, a così dire, dalla terra di cui subisce l'attrazione, e ciò riconferma il nostro principio che la legge esplicativa è propriamente nella dipendenza dei fatti; ma questa dipendenza sarebbe inintelligibile se si limitasse ad alcuni casi particolari, mentre, se si considera come universale, essa ha la sua ragione in questa stessa universalità. La parte di un tutto ha la sua ragione nel tutto, non propriamente in un'altra parte del tutto medesimo; onde dalla legge esplicativa particolare si è costretti necessariamente a risalire alla legge della dipendenza universale; dalla scienza si deve assurgere, volendo ottenere la vera e compiuta spiegazione di un fatto naturale, alla filosofia.

Nel puro rapporto di uniformità o somiglianza, per cui si raggruppa un fatto con un dato ordine più generale di fatti, si ha il primo avviamento alla spiegazione; ma la somiglianza per sè stessa rappresenta, non spiega; è un dato estetico, non un dato esplicativo. Ciò è dimostrato anzitutto dal concetto di *somiglianza* e anche dal modo con cui la legge, in quanto idealità, viene costituita nel nostro pensiero. In realtà tutto è nuovo e vario; l'identità assoluta di due fatti è esclusa, se non

altro, dalla considerazione della loro dualità, per cui l'uno non è l'altro. Il simile tuttavia sussiste ed è propriamente il risultato di una critica, di un confronto, il quale però riguarda il modo soggettivo con cui il fatto ci si presenta, non già il modo intrinseco al fatto oggettivo. Il simile non esiste che nel nostro pensiero ed è quindi un carattere estetico che noi attribuiamo agli oggetti delle nostre percezioni; la legge, erigendosi sul rapporto della somiglianza, rivela pertanto un modo estetico di concepire i fatti. Il carattere estetico della legge appare poi anche per quella precisione logica che noi diamo al fatto-legge.

Al fine di dare alle leggi, ossia all'idealizzazione dei fatti, una precisione scientifica, noi ci serviamo di convenzioni cui l'esperienza non convalida. Immaginiamo, ad esempio, uno spazio omogeneo e infinito, l'atomo esteso e indivisibile; immaginiamo e poniamo come reale la causalità meccanica per cui un corpo, che per sè è inerte, agisce sopra un altro corpo. Tuttociò non è logico, ma estetico, ed ha valore quindi rappresentativo, non già esplicativo.

Non possiamo avere una legge che non abbia carattere estetico e perciò simbolico, rappresentativo. La varietà e la complicazione sono dati obbiettivi; la legge, riducendo il vario all'uniforme, il complicato al semplice, è quindi un modo estetico di concepire il reale. Con la legge si generalizza; si vede applicato nell'individuo il tipo, nel fatto particolare il fatto generale; ma questa estensione

logica del pensiero complesso spiega forse l'individualità e il fatto particolare? Estendere il fatto dell'attrazione vuol dire forse spiegare il fatto particolare della caduta d'un grave? Se questa è spiegazione, è tautologica. Moltiplicare i fatti simili, dato un fatto qualsiasi, non significa spiegare questo fatto, ma soltanto coordinarlo ad essi in un sistema di coerenza rappresentativa.

Anche la dipendenza, si può osservare, in quanto universale, è in fondo una somiglianza, onde si comprende ch'è impossibile avere la legge prescindendo dal concetto del simile. Ed è infatti così. Però noi osserviamo che il perchè causativo non è dato dal simile in quanto simile, ma *nel simile,* questo non essendo che un modo rappresentativo, non un modo esplicativo. Nel fatto adunque, propriamente, della dipendenza universale, in cui tutti gli avvenimenti si somigliano e si riassumono a unità, non nella pura somiglianza, abbiamo il perchè ultimo di ogni avvenimento particolare; ed è un perchè obbiettivo, laddove quello della somiglianza per sè presa, formale, è un perchè affatto soggettivo. La legge che non si esprimesse fuorchè per il rapporto della somiglianza, può dirsi legge, ma rappresentativa e simbolica, mentre non è simbolica la legge che nell'oggettività del fatto della dipendenza trova il suo valore esplicativo.

IV.

Un altro rimarchevole esempio di entificazione del simbolo e di conversione del simbolo rappresentativo in simbolo esplicativo ci è fornito dalla dottrina della sostanzialità dell'anima.

Due sono le massime teorie dell'anima: secondo l'una l'anima non è che l'astratto dei fatti psichici, secondo l'altra ne è il principio attivo e quindi anche esplicativo. Nel primo significato l'anima non ha realtà propria, distinta, e convertirla in realtà, anzi nella massima realtà, come avviene quando se ne fa una *sostanza,* è arbitrio fallace. Se non è fuorchè l'astratto dei fatti psichici, può dirsi simbolo rappresentativo di questi, o, se si vuole, anche simbolo significativo in quanto a significare l'insieme dei fatti psichici o la loro attività si usa la parola *anima;* ma assumere l'anima come principio dinamico della vita psichica non è più lecito che assumere la *vita* come principio dinamico dei fatti biologici, o la *legge* come principio dinamico da cui i fatti naturali dipendano.

Gli spiritualisti pongono l'esistenza dell'anima non propriamente come un risultato dell'analisi, ma come un postulato necessario a rendersi ragione della vita psichica. A comprendere lo svolgersi della vita psichica è d'uopo, si dice, un principio logico, direttivo, e l'attività sua richiede una

sorgente; e intanto il principio da logico diventa reale, e la sorgente riconosciuta come la vera non è la natura, inesauribile matrice di tutte le formazioni, che diconsi perciò naturali (fra cui quelle psichiche), ma, per gli spiritualisti, è un agente sostanziale, *sui generis,* identico a sè, di natura trascendente. Essi ritengono che senza il postulato dell'anima non sia possibile dare all'insieme dei fatti psichici una sistemazione definitiva e quindi sostengono che l'*anima* non soddisfa soltanto a uno scopo rappresentativo o estetico, ma anche a quell'intento esplicativo che ogni scienza deve proseguire. « Se noi — scrive uno dei nostri spiritualisti, il De Sarlo — non ci peritiamo di attribuire l'essere alla molteplicità dei fenomeni, perchè dovremmo negarlo al principio del pensiero che è solo atto a dar ordine e coerenza al mondo fenomenale e che si presenta come condizione trascendente di qualsiasi conoscenza? » (1).

Secondo gli spiritualisti (la cui teoria è bene sia esposta largamente, affine di evitare gli equivoci), il postulato dell'anima è presupposto da ogni conoscenza come condizione necessaria alla sua unità e continuità; è presupposto anzitutto perchè se la coscienza è una funzione, è pur necessario che sia funzione di qualche cosa, ossia di un soggetto.

---

(1) Francesco De Sarlo, *Il concetto dell'anima nella psicologia contemporanea*. Prolusione letta il 1° marzo nell'Istituto di studi superiori di Firenze, pag. 41. Firenze, Ducci, 1900.

« Tutte le forme della coscienza implicano attribuzione d'uno stato presente al soggetto, donde le espressioni: *io* mi sento così o così, *io* vedo, *io* penso, *io* desidero. È evidente — continua il De Sarlo — che una certa distinzione è fatta da ognuno tra lo stato e l'*io* quale soggetto dello stato » (op. cit., pag. 22). L'atto suppone l'agente; il modo o stato, la sostanza; l'attività, senza il principio concreto che continuamente si rinnova per forza intrinseca (pagina 27), è un concetto vuoto. E questo principio attivo lo sentiamo in noi, perchè sentiamo noi stessi come soggetti, onde ci distinguiamo dalle sensazioni obbiettive che poniamo chiaramente di fronte a noi *(passim)*.

L'unità o continuità dei fatti psichici è, per gli spiritualisti come per i positivisti, un dato dell'esperienza. « Se vi ha luogo in cui contro certi limiti e fino ad un certo punto si possa sperimentare come « fatto » la connessione dell'identico nel diverso, dell'uno nel molteplice, questo è sicuramente la nostra coscienza » (pag. 25). Questa unità è richiesta dal fatto stesso dell'associazione e del riconoscimento (pag. 35), ossia, in ultima analisi, dalla memoria e dalla personalità. Senonchè essa, pur ritenuta reale da scuole dissenzienti, non è poi spiegata alla stessa maniera, gli spiritualisti ricorrendo a un principio trascendentale o immanente, psichico o metafisico, che i positivisti rifiutano. « L'unità — dice il James — è negli atti stessi; ma questi — soggiunge il De Sarlo — sono transitori e quello che ha per og-

getto una cosa è numericamente distinto da quello che ne pensa un'altra; il processo essendo sempre nuovo e diverso da sè stesso, non può darci la unità e la continuità; donde la necessità di postulare l'esistenza di qualche cosa di permanente, di un soggetto in cui il processo si compie » (p. 20). È permanente la legge per la quale l'attività si esplica (p. 31); ma non basta: « L'attività è prodotta da chi, da che cosa? Codesta continua creazione del nuovo è una creazione dal niente? » (p. 31). E in termini ancora più espliciti: « Nel caso dell'attività psichica non si intende come possa avvenire il rinnovamento della coscienza di noi stessi, senza ammettere qualcosa di realmente fisso e permanente che non può essere della natura di una legge, giacchè questa manifesta la sua fissità solo all'intelligenza che la contempla e l'apprende » (p. 26-27). Ancor meno può essere la permanenza della *connessione degli stati psichici* (Wundt), perchè si richiede pur sempre il soggetto di questa connessione. « L'insieme, la somma per sè, senza l'aiuto di un altro principio, hanno realtà solo per un soggetto capace di far la somma, di costituire il complesso, ecc. Porre adunque come sostegno dei singoli fatti psichici la somma di questi è un nonsenso, infino a tanto che questa somma non è resa reale, non è attuata da un *quid*, che non va confuso con gli elementi della somma » (pag. 32).

L'anima pertanto è un principio trascendente di attività, una sostanza. Ben è vero che il De Sarlo è pur disposto a rinunciare alla parola « sostanza »,

ma non così all'analogo concetto. « Lasciamo, se così piace, la parola « sostanza »; ma si può forse negare che esso (il principio del pensiero) è un reale attivo d'ordine spirituale, ***identico a sè stesso,*** e che quindi è un principio unico concreto? » (p. 41). Ma questa sostanza, questo identico che pur agisce continuamente accrescendosi (pag. 27), assumendo simultaneamente o successivamente forme diverse, e che compie atti diversi (pag. 41), è poi non tanto un assoluto quanto la stessa « regolarità del cangiamento » (pag. 28), è ciò che vi ha di permanente nella successione degli stati. « Il ritorno dei medesimi stati nelle condizioni identiche, finchè è contemplato ***ab extra,*** non dà luogo che allo apprendimento e alla formulazione della « legge »; tostochè invece è appreso ***ab intra,*** val quanto dire tostochè il ritorno è ***riconosciuto,*** si ha lo apprendimento della realtà dell'essere o del soggetto (sostanzialità) » (pag. 28).

Ancora. Il principio concreto della vita psichica per il De Sarlo (e come a lui, così ci riferiamo in generale agli spiritualisti) assume un valore particolare. È un falso modo d'intendere l'anima considerarla come un dato, un « obbietto », un « atomo spirituale » analogamente agli oggetti della percezione esterna, « non foss'altro perchè rappresenta essa stessa la condizione essenziale della formazione e della determinazione degli oggetti. L'azione dell'anima, come principio di funzione, non può essere definita mediante somiglianze ed analogie cogli oggetti esistenti nello spazio...

L'importante è tener presente che la sua realtà non è qualcosa di *dato,* ma qualcosa che si forma; come principio di funzione non ha che la potenzialità a divenire sempre più concreta e reale, press'a poco come il germe ha la potenza di divenir l'albero, ma non è l'albero. E se per formarcene un concetto approssimativamente adeguato vogliamo ricorrere ad altre similitudini, potremo dire che l'anima è principio della funzionalità e quindi della realtà psichica, non altrimenti che lo spazio è la base o il principio dei rapporti e delle proprietà geometriche, le quali però acquistano realtà piena ed effettuale solo dopo che sono state costruite, scoperte ed apprese dalla mente del matematico » (pag. 36).

Riassumendo le già lunghe citazioni, il De Sarlo sostiene la realtà d'un principio concreto metafisico, d'un soggetto cosciente donde scaturiscono i processi psichici e per i quali si spiegano l'unità di questi processi e la loro perenne varietà. Questo principio è identico a sè stesso, e in pari tempo (non possiamo non rilevare la contraddizione) agisce accrescendosi, assumendo forme diverse, compiendo atti differenti. È un identico, ma non è tanto un assoluto quanto la regolarità del cangiamento riconosciuto *ab extra.* Non è un dato analogo a dati obbiettivi, ma è un fatto dell'esperienza; è un identico a sè stesso, ma si forma; è non tanto una sostanza, quanto un principio di funzione, analogo a un germe; è un reale, un principio concreto, ma è anche una potenzialità.

Non ci soffermeremo di proposito sulle contraddizioni, ma rileveremo più particolarmente gli argomenti per cui si pone una realtà anteriore ai fatti psichici, come germe permanente o principio trascendentale di questi. Il De Sarlo sostiene che non v'è attività senza soggetto che agisca, come dimostra l'uso frequentissimo che facciamo dell'*io* nell'esprimere le nostre affezioni, i nostri stati. Ciò dimostrerebbe che l'*io* è un diverso dai suoi stati. Senonchè è giusto chiedere che cosa sarebbe l'*Io*, sottratti tutti quelli che si dicono i suoi stati, ossia tutte le forme della sua attività. Che cosa è il principio di una funzione, tolta la funzione? Il principio della vita, tolta la vita? O il principio della funzione è la funzione stessa al suo stato iniziale, o è un principio non-principio, come sarebbe un germe non-germe quello che nulla contenesse di quella vitalità che poi da esso si svolge per nuove cause integrative. La potenzialità pura, l'attività non attuale, è un non-senso; e se noi assumiamo questa attività vuota come realtà concreta, ne facciamo un'ipostasi e trasformiamo in reale attività un puro simbolo verbale.

L'esigenza del soggetto dell'azione, data l'azione, è, a nostro giudizio (gli spiritualisti ce lo perdonino), puramente logica, grammaticale. Il dualismo di soggetto agente e di azione o attività sorge, come notammo quassù, dallo sdoppiamento che si fa col linguaggio, onde si hanno il soggetto e l'attributo o anche il simbolo e la cosa da questo significata; ma già dicevamo come le distinzioni

logiche e verbali non debbano assumersi assolutamente come distinzioni di fatto, obbiettive, e ancora meno come sufficienti a elevare un dato della distinzione logica alla massima realtà, qual'è espressa dalla parola *sostanza* o dal *principio dinamico concreto.*

La nostra coscienza è una serie successiva di stati o fatti psichici; all'infuori di questi *fatti*, essa non è un fatto a sè, nè un fatto-principio, nè un fatto immanente, come non è un fatto a sè, fuori dei fatti fisici, la materia, e fuori dei fatti biologici, la vita. Se si parla dei *modi* della coscienza, dell'*io,* del soggetto, dell'anima — come si parla dei *modi* della materia e della vita —, si usa un linguaggio, sotto un certo riguardo, scorretto, nè questa scorrettezza può giustificare la conseguenza che si trae poi (dalla stessa forma del linguaggio) distinguendo due realtà, essenziale l'una e l'altra accidentale. Sostituiamo al termine *modo* il termine *fatto* e la dualità stessa non solo non apparirà necessaria (se si toglie la necessità logico-grammaticale), ma apparirà equivoca e in sè medesima erronea. Il fatto esiste in sè e per i suoi rapporti dinamici con gli altri fatti, i quali rapporti costituiscono per sè stessi la loro unità. Il postulato del principio attivo, distinto dal fatto, lungi dal costituire l'unità di questi, v'insinua invece il dualismo.

Il principio dell'attività psichica, secondo il nostro modo d'intendere, è nella stessa attività psichica in quanto continua, non già in un *quid* anteriore

ai fatti psichici. Con questo *quid,* principio di vita psichica, si sorpassa la realtà sperimentale, immediata, della vita psichica, contrapponendo ad essa — ch'è condizionata — un principio sostanziale, incondizionato, che l'esperienza non comprova e che è anzi in contraddizione manifesta con i dati della stessa esperienza.

Se per esperienza s'intendesse, per uno strano caso, quella che ci viene dalla formula del linguaggio, si potrebbe anche sostenere che il principio permanente, identico a sè, è un « fatto » attestatoci dall'esperienza; ma se per esperienza s'intende quella che è vagliata per mezzo dell'analisi critica, è d'uopo convenire ch'essa non dimostra affatto la necessità di questo principio. L'esperienza ci offre i fatti psichici successivi, non un loro principio di natura indipendente. L'esperienza ci permette di constatare la varietà degli stati psichici, il perpetuo divenire dell'essere nostro; non può negare sè stessa negando l'assoluta varietà in cui essa consiste. La stessa memoria suppone il divenire, il cangiamento, perchè non potremmo ricordare uno stato passato se non vi fosse una differenza tra esso e lo stato attuale. La pura identità sfugge a qualsiasi constatazione; e se nella vita psichica si pone l'identico accanto al vario, come paralleli, o riferentisi l'uno all'altro, nello scambio continuo dell'azione e della reazione, ciò non può avvenire che per un arbitrario apprezzamento dello stato attuale, che si consideri come identico e vario nello stesso tempo. La vita psichica è varia e

perennemente varia, perchè è moto continuo, trasformazione, integrazione, accrescimento.

Il momento psichico attuale è un fatto; ed è un fatto il momento psichico successivo; e l'uno e l'altro dei due fatti sono diversi, pur potendo essere tanto simili da apparire identici; in un dato istante non è possibile, nella vita psichica, fuorchè un momento, un dato, un elemento. In un terzo momento si può avere uno stato nuovo costituito dal confronto dei due stati precedenti, il quale, alla sua volta, può dar luogo a un quarto momento, per cui i due stati suddetti si giudichino simili. In tutto questo processo si ha successione di stati. Se in esso sussistesse un principio identico, dovrebbe coesistere con quegli stati successivi; ma è ciò chiaramente concepibile? È veramente necessario e dimostrabile?

Ogni stato psichico partecipa di una serie, di cui, lungi dall'isolarsi, è parte integrante, e nella realtà sua riflette quella dei momenti anteriori, non perchè li riproduca, ma perchè li continua. Li riproduce come il simile riproduce il simile, ma il simile, lo ripetiamo, non è l'identico. Tale è il dato perentorio dell'esperienza; voler trarre da essa la prova dell'esistenza di un principio identico a sè stesso è atto ardito e vano. Ma come, si dice, potreste spiegare il sorgere e il rinnovarsi perenne della coscienza senza il principio creativo, dalla cui originaria attività dipenda questo continuo rinnovamento? Se l'esperienza nulla dice in proposito, occorre oltrepassarla, per assurgere a un

principio metafisico che compia la imprescindibile esigenza logica a cui ci espone l'arduo problema.

Il problema così posto è ancora più ampio che non fosse posto più sopra, perchè involge l'origine dei fatti psichici, che noi per ora lasciamo da parte, bastandoci rilevare se il principio sostanziale (sia sostanziale di nome o di fatto, poco importa) è, data la vita psichica, veramente necessario, perchè se tale non fosse, sarebbe scientificamente un assurdo.

Dunque, un *principio* o è un concreto, e allora il principio dell'attività psichica è, come dicevamo, la stessa attività psichica, per sè stessa varia; o è un astratto, e non può assumersi come elemento esplicativo d'una serie di fatti concreti, essendo assurdo che il concreto si spieghi con un'astrazione. Noi possiamo bensì riferire codesti fatti a un principio, ma purchè questo sia o rimanga puramente logico; se pretendessimo che fosse reale (che l'anima, cioè, fosse una *sostanza*), introdurremmo nella serie dei fatti un *quid* che i fatti stessi rifiutano, perchè ogni serie, in quanto attuale, è sufficiente a sè stessa, risolvendosi ne' suoi momenti e nei rapporti di questi. Il detto principio può servire alla sistemazione logica dei fatti psichici, può fungere come dato regolativo, allo stesso modo che la materia e la vita giovano, come concetti astratti, a ordinare in due serie distinte i fatti fisici e biologici; può valere come simbolo di una differenza, ma non possiamo forzarlo a spiegare esso stesso questa differenza.

Se si consente di considerare i fatti psichici come naturali, è assurdo invocare per essi un principio trascendentale e postulare, data la legge della varietà e della continuità o unità nella varietà, un *quid* che non sia il *fatto*. Il nostro pensiero al di là del *fatto* si smarrisce, nè può concepire altri *perchè* all'infuori di quelli che s'innestano nella realtà concreta dei fatti e che si svolgono nella loro serie naturale. La stessa continuità psichica si ribella alla trascendenza, perchè con questa si rompe effettivamente quella continuità che tuttavia si assume come un dato dell'esperienza, con la presunzione di spiegarla mediante un principio trascendente. Curiosa spiegazione invero, per cui si nega ciò che si pretende spiegare, con l'assurda pretesa che questa negazione della continuità intrinseca ai fatti psichichi sia un mezzo a spiegarla! È spiegazione contraddittoria. Infatti, se a rendere ragione della continuità psichica si ritiene necessario ricorrere a un principio che è fuori di questa continuità, perchè trascendente, la continuità stessa sussiste per il detto principio e non per il dinamismo dei fatti psichici, i quali senza il principio stesso sarebbero quindi discontinui.

La teorica dell'*attualità* psichica, di cui il Wundt è tra i più decisi sostenitori, pare ritrovi un ostacolo insuperabile nello stesso fatto della conoscenza. Se l'*Io*, si dice, è null'altro che la serie dei fatti psichici, come può questa serie conoscere sè stessa, ossia unificarsi? Donde viene il legame? Occorre pertanto postulare un principio attivo, unificatore,

ossia il ***Me,*** che lo stesso Mill pose come necessario, avendo riconosciuto che le leggi del pensiero sono impotenti a spiegare codesto legame.

Questa difficoltà sorge, secondo il nostro giudizio, da un presupposto erroneo: ***la realtà del passato.*** Gli elementi della serie mentale sono successivi e la loro realtà non oltrepassa il momento attuale, ma si esaurisce nell'attualità loro, come i fatti d'ogni genere, e, ad esempio, i fatti biologici. Come dunque spiegare l'unificazione? Appunto per questo: che non è possibile pensare una serie senza unificarla in un atto psichico nuovo, che ne è la riassunzione dinamica, abbreviativa. Questo atto della coscienza riflessa, per cui, come si suol dire, l'*io* pensa sè stesso, è un dato dell'esperienza psicologica e attesta l'altezza meravigliosa a cui può giungere il pensiero umano, ma non richiede un principio di unificazione sussistente per sè; come il momento attuale del nostro essere biologico, pur essendo il prodotto dei momenti precedenti, non richiede un principio che compia il prodotto stesso, servendosi dei momenti precedenti come di mezzi.

La continuità — scrive il Bonatelli — negli atti del pensiero non è possibile senza postulare l'unità e l'identità assoluta del subbietto a cui appartengono, « prima di tutto, perchè l'atto mentale è transitorio, e quando l'uno è, l'altro non è più, e pertanto quello che ha per oggetto una cosa è numericamente distinto da quello che ne pensa un' altra; cosicchè, a quel modo che non si può

traversar due volte l'identico fiume, anzi neppure una volta sola, atteso il deflusso incessante dell'acqua, neppure due cose potrebbero esser pensate dall'identico pensiero. In secondo luogo, per le interruzioni che il sonno e altri processi psicofisici e psicologici introducono nella sequela dei nostri pensieri... L'unità e la continuità, dunque, non potendo essere nel processo, perchè sempre nuovo e però diverso da sè stesso, sarà in qualche cosa che non passa col tempo, sarà nel subbietto in cui il processo si compie » (1).

Noi consideriamo l'unità psichica in altro modo. Certamente il concetto dell'unità, come è inteso quassù, non può applicarsi ai singoli momenti psichici in sè stessi considerati, perchè il fatto stesso del loro svolgersi nel tempo, *succedendosi*, ne attesta l'innegabile pluralità. Il molteplice e l'uno sono termini matematicamente contraddittori. Se tuttavia l'unità è possibile concepirla come la stessa continuità, il molteplice può logicamente coesistere con l'uno, ossia può raccogliersi in un'unità, qual'è infatti la *sintesi psichica*, per la quale la transitorietà dei momenti psichici non è assoluta, questi rinnovandosi ogni qualvolta si abbia la loro sintesi. E questa unità, in cui si riassume il molteplice, come è la continuità stessa (di cui diremo nella parte IV), così non è l'identico assoluto. Occorre guardarsi dal trasferire nel molteplice con-

(1) BONATELLI, *Percezione e pensiero,* parte II. Atti del R. Istituto veneto, 1893-94.

tinuo degli stati psichici quell'identico che è, rispetto a sè stesso, il momento attuale, onde avviene che si scambi l'identico col simile e si consideri come immanente nella serie psichica un principio dinamico identico, sostanziale. Si potrebbe anche osservare che, se veramente l'*Io* sussistesse in sè e per sè, identico e assoluto, la realtà sua, immediata, dovrebbe apparire con la maggiore evidenza, la quale dovrebbe nel ragionamento critico non incontrare gravi obbiezioni.

Ma le interruzioni della continuità nel sonno? Noi crederemmo ch'esse non provino l'identità e l'unità del soggetto neppure se si potesse dimostrare che il sonno è veramente un'interruzione della vita psichica, perchè riteniamo che il ricollegarsi del momento primo della veglia al momento ultimo, precedente al sonno, avvenga per la continuità naturale dei due momenti, non differente da quella propria di due momenti, che, interrotti da altri stati psichici, ripigliano poi, a così dire, nello svolgersi dei processi della coscienza la loro continuità naturale, ricollegandosi nuovamente. La vita psichica è intermittente per sè stessa nell'idea come nella sensazione, e la sua continuità, come connessione dei suoi momenti nel persistere dell'attività organica, non è distrutta da un'interruzione lunga quanto si voglia, come non è distrutta dal fatto di essere intermittente. Pensare uno spirito che veglia mentre l'individuo dorme, pronto a riannodare i due momenti appena l'organismo sia rifatto dal sonno, è sorpassare la realtà, giungendo oltre quel limite

a cui dicevamo che ci è d'uopo arrestarci, per non cadere nelle insidie del simbolo.

Una difficoltà ancora più grave sembra sollevarcisi contro per il fatto della sintesi mentale.

Gli elementi psichici nelle sintesi si compenetrano forse tra loro? Questa compenetrazione non è essa inintelligibile? Tale difficoltà è tuttavia facilmente superata dalla considerazione che la compenetrabilità e l'impenetrabilità, come in generale il *penetrare*, sono concetti desunti dall'esperienza dei corpi fisici, onde l'insistere su questa difficoltà significherebbe considerare i fatti psichici come altrettanti enti materiali determinati e fissi. Se il termine *penetrare* può servire nel linguaggio simbolico a dare la rappresentazione dei fatti psichici, non deve poi valere a spiegarli. Il fatto della sintesi mentale è certamente oscuro, ma non dobbiamo aumentarne l'oscurità ricorrendo a immagini metaforiche con la presunzione che siano per sè stesse esplicative.

L'idea *a* e l'idea *b* possono succedersi senza che si pensi il fatto della loro successione o connessione od unità, ossia senza che dopo l'idea $a +$ l'idea b si abbia la coscienza di $(a + b)$. In questo nuovo momento psichico, essenzialmente sintetico, non si ha la pura ripetizione di *a* e di *b*, ma un giudizio che nella sua forma logica li contiene entrambi e ne afferma riflessivamente il rapporto. Il concetto è il giudizio potenziale, ossia il sentimento della possibilità di rinnovare il giudizio. Nessun dubbio adunque sull'originalità dell'atto

psicologico della sintesi; ma se per spiegare questa originalità sarebbe errore grave il ricorrere alla immagine della compenetrazione, deriva da ciò forse la necessità di assumere un principio nuovo, sostanziale? Le difficoltà così non scemano, ma si moltiplicano. Infatti questo principio sostanziale non può essere affermato che dogmaticamente; d'altra parte è incomprensibile come questo principio sostanziale riesca ad appropriarsi le due idee *a* e *b* in modo da averne un'***idea composta***. Certamente la questione non si risolve neppure ricorrendo al concetto di « complicazione », di « mescolanza », di « chimica mentale » o che so io, poichè anche in tal modo si riduce a fatto meccanico o chimico quel fatto che, per essere psichico, non sopporta consimili travestimenti, e inoltre si confonde il fine del simbolo rappresentativo con l'ufficio della scienza, che è di ***spiegare*** non per mezzo di metafore, ma razionalmente e sperimentalmente.

Il rifiuto delle due soluzioni non esclude però la possibilità di soluzioni diverse, più razionali. Intanto, assunto il fatto dell'***idea composta*** come naturalmente complesso e accettato il principio che un momento elementare dell'attività psichica sia anche un momento del tempo, un istante, scende ovvia la conseguenza che la sintesi $a + b$, o, meglio, ab, consista essa pure in una successione, nella quale tuttavia il rapporto di $a : b$ è il più intimo, il più dinamico, il più sintetico possibile. E il detto rapporto è sufficiente a sè stesso

come ogni altro rapporto dinamico di fatti naturali.

Chiuderemo la nostra già lunga dissertazione come conchiude, dopo trattato lo stesso argomento, un psicologo, chè lascia all'arbitrio individuale il credere o no all'esistenza dell'Anima, pur riconoscendo ch'essa nulla spiega.

Col concetto dell'Anima — scriveva dunque il James — non si spiega nulla, ma si pone come già virtualmente spiegato il fatto che si deve invece spiegare mediante l'analisi. Gli spiritualisti trovano nell'Anima varî caratteri già stabiliti nella vita mentale e li riferiscono all'Anima, esclamando: « Guardate! Ecco la sorgente d'onde essi scaturiscono! ». Ciò basta a inferirne che l'Anima è un germoglio di quella specie di filosofia, la cui massima suprema, secondo il dott. Hodgson, è: « Se esiste cosa di cui siate totalmente ignari, asserite che è questa la spiegazione di tutto il resto! » (1).

V.

Un fremito di vita inestinguibile scuote l'anima umana al fiducioso pensiero di Dio, aspirazione suprema dei mortali, vindice di giustizia, fonte di ogni vero e d'ogni bene. Ultimo asilo di amore, Dio tocca le più intime fibre del cuore dell'uomo

(1) W. JAMES, *Principles of Psychologie*, cap. X.

con le più dolci vibrazioni, preludio alle divine armonie dell'eterno godimento, di cui le gioie possibili nella vita presente non sono che una pallida immagine. L'uomo si sente nato al piacere e mal tollera che la sua esistenza si chiuda nel dolore; è nato alla ricerca del vero, ma di quell'oceano di verità, ch'è Dio, sente di non poter raccogliere, nella vita attuale, se non qualche goccia; egli vuole possedere in Dio, liberato dalle miserie presenti, la Verità assoluta e il Bene sommo. Dove non lo soccorre in questo magnifico sogno l'*intelligo ut credam* di Sant'Anselmo d'Aosta, accetta la massima inversa, logicamente assurda, del *credo ut intelligam* di Scoto Erigena; accetta, nella dedizione della manchevole ragione sua, la formula sacra della fede e della speranza. Che importa se la ragione si ribella alla fede cieca, quando è provato che la ragione umana è debole e fallace e che l'impero assoluto spetta al sentimento?

Dio è il simbolo con cui l'uomo di fede spiega il Tutto, è l'Ente la cui volontà e azione si sviluppa, secondo il pensiero del Wundt, con l'evoluzione del mondo; è la Causa delle cause; il Fine dei fini. Così parlano il cuore e la mente di chi è acceso dalla fede nella divinità; e benchè la ragione non secondi sempre il sentimento, alla ragione si deve la dimostrazione che il sentimento dell'esistenza di Dio non è una vana lusinga.

È noto il ragionamento del Lessing: « Potremmo pensare Dio fuori del mondo, ma non il mondo

fuori di Dio »; il Tutto e la ragione del Tutto, l'essere e l'essenza ultima dell'essere non si possono staccare e considerare come indipendenti. Che monta se ogni sforzo di dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio si frange contro l'impenetrabilità del mistero? Se la ragione, pur mostrandosi impotente e limitata, pensa tuttavia la somma potenza, il non-limite, l'Assoluto, questa Potenza infinita, questo Assoluto esistono. Perchè Dio non dovrebbe esistere s'egli è per noi l'Ente perfettissimo, l'ideale della perfezione? Se è perfezione assoluta, è pur degna d'esistere e perciò deve esistere (Lotze). Esistere non già come un puro possibile: se penso a Lui, egli deve pur esistere realmente (Malebranche). Perchè esisterebbe l'imperfetto e non il perfetto? La perfezione è dunque un ostacolo all'essere? No: essa è la ragione dell'essere (Bossuet).

Da San Tommaso in poi le argomentazioni sottili per provare che la fede in Dio non illude, ma si fonda quasi nella stessa razionalità della mente umana, s'incalzarono. Esistono, si disse (citiamo un'argomentazione recente), esseri coscienti, la cui natura, in quanto cosciente, non può essere incompatibile con la natura dell'universo, dalla quale infatti la loro esistenza è resa possibile. Dunque è cosciente anche la natura; l'oggetto è identico al soggetto. Il soggetto è cosciente d'esistere; perchè non dovrebbe aver coscienza del proprio esistere anche l'oggetto, se questo è tutta la realtà, l'unità sistematica dell'essere? Il mondo dunque è pure

cosciente di sè, è un'intelligenza che ha coscienza di sè stessa, dell'unità sua; il mondo è Dio (1).

L'uomo, sentendo nel proprio pensiero un potere sublime, si sentì pure stimolato a una sconfinata infuturazione ideale di sè, della quale trovò il simbolo mistico nel Dio infinito ed eterno. Non poteva sentire il dubbio, senza trovare, nella esistenza e negli attributi della divinità, la formula risolutiva; non poteva pensare il tempo e lo spazio, il divenire e l'essere, senza concepire il trascendente, dargli vita e abbellirne la visione coi colori più vivaci che può suggerire, nell'ansia dell'infinito, il sentimento.

Posta la reale limitazione dell'umana natura, occorreva trovare il modo di evadere dal duro carcere a cui la ragione umana si costringeva e porre al di là del reale l'*ens realissimum*, l'Ente degli Enti, il *prototipo* di cui gli altri esseri sono gli *ectipi* (Kant); era necessario ricorrere alla complicità dell'intuizione ideale e ricercare, in un principio non puramente regolativo, ma sostanziale, il compimento massimo delle cognizioni umane e il fine ultimo della vita e della condotta morale. Dio, infatti, si concepì da un lato come l'*ideale della ragione pura* e dall'altro lato come la salvaguardia di un *interesse teorico e pratico*. Senza Lui sarebbe venuto meno il principio dell'obbligazione morale, fuori del quale la moralità parve

(1) John Watson, *Comte, Mill and Spencer. An Oubline of philosophy*, pag. 173 e segg. Glasgow, 1896.

non potesse reggere agli assalti dell'analisi critica; Dio, disse Kant, deve ammettersi come per obbligazione *(Verbindlichkeit)*.

Contro tali affermazioni fu facile, anzi ossessiva, la critica. Il concetto della cosa, si ripetè le mille volte, non basta a provare l'esistenza della cosa, e tanto meno può bastare se il concetto è puramente negativo, qual'è infatti il concetto d'Assoluto che si personifica in Dio. L'esistere non è un predicato reale, ma soltanto logico; e poichè l'esperienza non prova che l'*Ens realissimum* esiste, il giudizio che si fa dell'esistenza sua è *a priori* e la prova ontologica è insussistente. Ciò posto, il concetto di Dio non può accogliersi neppure come *principio regolativo* delle nostre cognizioni; neppure può credersi che con simile concetto essenzialmente negativo sia appagato nè l'interesse teorico, nè l'interesse pratico, fra loro intimamente collegati.

Come può il principio regolativo diventare anche principio costitutivo, l'ideale trasformarsi in reale, l'astratto in concreto, il simbolo verbale, l'idea negativa in essenza esplicativa? Il non-reale può spiegare il reale? Il Dio dei teologi, affermava Kant, è una semplice invenzione *(eine blosse Edichtung)*, ed è ben strano che una semplice invenzione si voglia far valere come principio regolativo della scienza del reale. E il Pascal: « S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque n'ayant ni parties, ni formes, il n'a niun rapport à nous. Nous sommes donc incapables de con-

naître ni ce qu'il est, ni s'il est » (*Pensées*). Insomma, ciò che non si conosce affatto non può ridurre a sistema compiuto e regolare le cognizioni, nè giustificare le azioni morali.

Kant sfidava tutti i dotti in divinità a dichiarare se essi sappiano qualche cosa di positivo intorno alla natura di Dio, o se piuttosto, quando di tutti i predicati da essi attribuiti a Dio fossero tolte tutte le determinazioni antropomorfiche e le idee che, conformemente a queste, noi ci facciamo di quei predicati, non ci rimanga fuorchè una vuota parola. È la parola, infatti, il simbolo suggestivo della credenza nella divinità, perchè per essa è possibile fissare il pensiero in un oggetto che si pone in rapporto alla parola come la cosa significata al segno, senza che tuttavia alcuna forma definita sia attribuita alla cosa stessa. Un altro simbolo che avesse una forma definita, farebbe pensare a una cosa che ha una forma analoga; il simbolo verbale fa pensare alla cosa, quantunque questa sfugga, nel pensiero critico, a ogni altra determinazione formale. Perciò la parola *Dio* è più atta di ogni altro simbolo a suggerire la concezione e il sentimento del trascendente; gli altri simboli infatti materializzano, personificano la divinità e sono quelli che, respinti dal razionalista, più si conformano all'indole del pensiero infantile e volgare, meno atto all'astrazione.

I tentativi di definizione vengono tuttavia provocati dalla stessa coscienza della fede, perchè, anche per il credente, è uno stato di disagio, spesso

insopportabile, il non riuscire a definire a sè stesso l'oggetto della propria fede. Ma gli sforzi cadono facilmente nel fantastico e male dissimulano la sostanziale negazione che si cela nella dogmatica asserzione formale. « Tutta quell'enumerazione e dimostrazione di predicati, fondata sopra definizioni di meri concetti, senza nessun riscontro colla realtà da noi direttamente percepibile, è una scienza vana e fantastica, che lascia l'adito a dir quel che si vuole coll'unico aiuto della nostra sottigliezza e della nostra fantasia metafisica » (1). Quale sorte spetta pertanto alla fede nel suo coesistere con la scienza, ribelle a ogni cieca credenza?

I limiti della scienza si determinano per effetto della sua stessa natura. La scienza osserva ed esperimenta, raccoglie i fatti e li confronta, e dal loro confronto trae i principî induttivi, le sue leggi; non trascende i fatti se non per idealizzarne, con rigore di logica, il valore concreto. Che può dunque la scienza innanzi alla fede che converte un simbolo estetico in un *Ens realissimum*, nel quale ripone il principio massimo, esplicativo del reale? Essa scopre, spiega e dimostra, non inventa; rileva nel concreto l'astratto, che si riduce a una forma logica negativa, desumendolo dallo stesso concreto, a cui si guarda bene di contrapporre, come spiegazione, un simbolo. Essa dunque contrasta, nello spirito logico dell'uomo,

(1) C. Cantoni, *E. Kant,* volume I, pag. 457. Milano, Hoepli, ed.

la fede, e mina di questa, con il metodo critico, le prime basi.

Noi non diremo tuttavia che l'ateismo sia una conseguenza *psicologicamente* necessaria della scienza, perchè se nell'uomo troviamo energie tutte dedicate ai rigori della scienza, vi sono altresì energie reali, che sussistono per il loro irresistibile esplicarsi nella fede e trasformabili, ma non distruttibili. La realtà psicologica dell'uomo non soffre, quanto a credenze, una categorica imposizione di limiti; e negare al sentimento il diritto di manifestarsi, non è còmpito di alcuna scienza. L'attrito tra scienza e fede ammette soltanto una soluzione psicologica, individuale, che può essere tanto positiva quanto negativa; non esige una soluzione scientifica e neppure religiosa, perchè nè la scienza deve, nell'umana coscienza, sovrapporsi alla fede, nè la fede deve sovrapporsi alla scienza. L'una e l'altra hanno un dominio proprio e distinto. Se però il contenuto della fede mira a invadere il campo proprio della scienza, allora la scienza deve rivendicare il proprio diritto, che non è propriamente di negare ogni valore alla fede, ma di mantenere integro e uno il proprio dominio.. Il fine della scienza non è di spiegare la natura esteticamente, in servizio del sentimento, e quindi essa non può spiegare nè la natura, nè l'uomo con Dio: spiega, all'incontro, Dio con l'uomo, come simbolo che l'uomo si è costruito per appagare — come ne ha il diritto — i bisogni del cuore. Se poi il concetto di Dio può sussistere senza

contraddizioni al di là dei confini della scienza, mediante esso l'uomo soddisfa anche alle esigenze della ragione, perchè il pensiero umano, non potendo oltrepassare sè stesso, è libero di porre al di là di sè stesso anche la divinità, comunque concepita. Può porre la divinità come termine di fede, ma non deve dimenticare ch'essa è un simbolo mistico, il quale, lungi dal compiere la scienza della natura, rappresenta l'impotenza del pensiero umano a trovare, della scienza, la ragione ultima.

VI.

Se all'appello della critica dovessero rispondere tutte le dottrine filosofiche in cui l'astratto usurpa le funzioni del concreto e che convertono in esplicativo il simbolo rappresentativo, la rassegna sarebbe assai lunga. Del resto, al nostro scopo basta il saggio che abbiamo dato, a cui però aggiungeremo ancora qualche cenno, con speciale riguardo a quella scienza in cui è più forte la tendenza simbolistica, vogliamo dire la psicologia.

A noi importa sopratutto di mettere in evidenza il principio che una spiegazione scientifica è possibile solo qualora si assuma il fatto nel suo concreto valore, ne' suoi rapporti effettivi e in quello fondamentale, che è la continuità: a noi importa segnalare un principio filosofico che corregga la vieta influenza del simbolo. La scienza del metodo è anzitutto scienza del limite: l'individualità del

fatto dev'essere riflessa nella mente dello scienziato e del filosofo nella sua realtà vera, senza travestimenti simbolici o trasformazioni arbitrarie. Il *senso del fatto* deve imporsi in tutti quei casi in cui si tratta di spiegare il fatto stesso, qualunque debba essere la natura della spiegazione, scientifica o filosofica.

Il progresso della scienza consiste sopratutto nel fare il giusto posto all'astratto e al concreto, al simbolo e al fatto, mantenendo nettamente distinto l'uno dall'altro. Quanto progredì, ad esempio, la fisica, e, con questa, anche la filosofia della natura, quando al concetto antropomorfico di *forza* sottentrò quello positivo, scientifico di *movimento!* Obbiettivando il fatto sperimentale psicologico, per cui a un impulso volitivo si vede succedere l'atto di cui si è autori coscienti, come si riferiva il detto impulso all'anima, così Platone e Aristotele fecero consistere la forza esterna in un'anima, da cui è mossa la materia, e per questa entificazione esterna del fatto psicologico dell'azione e del suo presunto principio sostanziale si ebbe l'erroneo dualismo, contro il quale ha vittoriosamente combattuto il metodo positivo. L'errore fu corretto quando si scoperse che la forza esterna in questo modo entificata era un puro simbolo rappresentativo e che, in realtà, nel mondo della natura la forza altro non era che il movimento, dal quale principio del Galilei si trasse poi il fecondo corollario della conservazione dell'energia.

Il movimento pure è un fatto che si modella

sulla nostra esperienza psicologica, ma la forma concettuale, a così dire, di questo fatto è la più obbiettiva, la meno personale di ogni altra e quindi la più scientifica: e così infatti il concetto di forza acquistava un carattere scientifico, essendo quanto è possibile obbiettivo.

Si entificò pure — facendone un *quid* indipendente ed esteriore alla *mente* — il *volere,* fatto essenzialmente umano, che può riferirsi al mondo esterno soltanto simbolicamente, per metafora, e lo si ripose a elemento fondamentale dell' essere (Schopenhauer).

Si può a questo proposito trovare eccezionalmente severo il giudizio del Nordau, che nel sistema di Schopenhauer, benchè vestito del linguaggio artistico della scienza, vide « l'atavismo più sorprendente che siasi manifestato nella storia della filosofia, la quale, del resto, è essenzialmente la storia della ricaduta dell' intelligenza umana nelle fantasie e nelle scempiaggini » (1); ma in questo acre giudizio vi è tuttavia una parte di vero. La rigida struttura del sistema filosofico di Schopenhauer non attenua molto l'errore di trasformare un simbolo dell'attività, qual è il volere (comunque definito), nell'essenza dell'attività universale.

Come la filosofia, così, e in particolar modo, la psicologia ha bisogno, più d' ogni altra scienza,

(1) M. Nordau, *Menzogne convenzionali,* pag. 49. Milano, 1885.

di liberarsi di quei simboli ch'essa entifica e assume come esplicativi. Si parla, ad esempio, della *ragione* come principio che spiega l'atto di ragionare, mentre la ragione sussiste per il ragionamento, di cui è un conseguente logico, a quel modo (nota l'Ardigò) che la fermentazione è un conseguente logico del fatto delle miscele fermentanti. E si dica lo stesso di altri simboli rappresentativi che diventano, per un enorme vizio logico, esplicativi, quali la coscienza, l'intelligenza, la memoria, la volontà, e via dicendo; in breve, tutte le così dette *facoltà*. L'astratto non spiega il concreto: la coscienza, l'intelligenza, ecc., senza i fatti coscienti, intellettuali, ecc., non sono che astrazioni; ossia, o simboli mentali dei concreti, o simboli vuoti, mere forme verbali. Se sono simboli dei concreti, non li possiamo assumere con intento esplicativo, perchè spiegare non significa rappresentare; e ancor meno è ciò possibile se sono simboli vuoti, perchè tanto varrebbe spiegare i fatti per mezzo delle parole con cui vengono designati.

Anche la dottrina *associazionistica*, pur essendo il documento di un grande progresso avvenuto nella psicologia quando si sostituì alla dottrina dogmatica delle facoltà, ha tuttavia la sua parte di simbolismo e incorre nel pericolo dell'entificazione o concrezione simbolica. Essa è tratta da un'analogia, onde si trasporta nell'ordine dei fatti psichici un carattere proprio dell'ordine dei fatti sociali. Ciò è legittimo se ci manteniamo nei limiti imposti dal valore della metafora; non è più le-

gittimo se presumiamo di spiegare con questa metafora il fatto psicologico.

Le idee non si associano come gli individui col mutuo accordo di principî e di propositi, nè il loro associarsi è paragonabile all'aggiungersi di pietra a pietra, quale si ha nella costruzione di un edificio, o di parola a parola nel linguaggio. I *fatti* psichici non sono quantità fisse, ma dinamiche, e, immobilizzandoli, ne alteriamo la natura. Connettendosi, dànno luogo a fatti sempre nuovi, ne' quali si riflettono i momenti precedenti. Ora, come pretendere di spiegare i fatti psichici ricorrendo a una metafora, il cui termine, l'*associazione,* ha caratteri così diversi dal processo effettivo della psiche?

Rilevando fra le idee il rapporto di coesistenza, noi prescindiamo dal carattere di successività, imprescindibile, delle idee e riguardiamo una coesistenza affatto esteriore. Rileviamo, in altri termini, la ragione genetica d'una successione psichica; ma così s'è constatata una corrispondenza che ha bensì un valore concreto, ma che è insufficiente a rendere il perchè della successione di due idee relative a due elementi esterni come coesistenti. In realtà questi due elementi si sono pensati successivamente e il rapporto della coesistenza fu affermato poi con un giudizio riflesso. È forse questo giudizio riflesso che ci spiega l'associazione per coesistenza? Ma questo giudizio è assai più complicato, come atto mentale, che il puro fatto dell'associazione; dunque si spiegherà il meno complesso

col più complesso? — Il rapporto di simiglianza spiega un'altra forma di associazione. Ma perchè due idee simili devono associarsi? Non si associano anche le idee dissimili, anzi perfino le opposte?

La spiegazione richiede pertanto che si rilevino rapporti più intimi che non siano quelli che appaiono piuttosto esteriori, formali; richiede che non si riguardi soltanto la genesi esterna delle idee, ma anche la loro genesi più immediata. Occorre risalire dal simbolo al fatto concreto. Alla massima newtoniana: *Hypotheses non fingo*, si deve associare quest'altra: *Non fingo symbola.*

CAPITOLO III.

L'ufficio del simbolo nella scienza.

Sommario. — **I. Il termine *simbolo* nella concezione scientifica. — II. L'uso dei simboli nella scienza. — III. Sostituzione delle idee ai simboli. — IV. L'organo della scienza non è il simbolo, ma l'idea. — V. Il simbolo nella scienza e nell'arte. — VI. Riepilogo della parte III.**

I.

Accade talora che il possesso della parola illuda sul possesso dell'idea, che invece manca, come notava l'Ardigò a proposito della rappresentazione di un piacere o di un dolore, quando non si abbia neppure in minima parte il rinnovamento dell'analoga sensazione. In questo caso — egli dice —, non risentendosi affatto il piacere o il dolore, non si può dire propriamente di averne la sensazione: la rappresentazione è sempre la reduplicazione della sensazione (1): nel caso indicato, adunque,

(1) R. Ardigò, *Il Vero,* « Opere filosofiche », vol. V, e *L'unità della coscienza,* vol. VII. Padova, Draghi.

non si ha che la parola, simbolo di quella data sensazione che si è già sperimentata. La stessa illusione proviene dalla parola *simbolo* non solo quando si attribuisca al pensiero e alla conoscenza in generale, ma anche, e per conseguenza, quando con questo appellativo si intenda designare una forma speciale di conoscenza esplicativa.

I. Petrone così scrive, ad esempio, intorno al determinismo: « Il determinismo è il simbolo o lo schema mentale di un ordine tra due fenomeni — causa ed effetto —, o, meglio, antecedente e conseguente » (1). E più oltre: « La causalità è il simbolo o lo schema logico dell'inerzia e del movimento » (op. cit., pag. 41). « La vita ed i fenomeni vitali sono la prova visibile, il simbolo sensibile e *corpulento* della veracità del nesso intellettivo della causa finale e della interna manchevolezza del principio delle cause efficienti e meccaniche » (op. cit., pag. 74). « La nota formale della necessità del nesso di consecuzione è il simbolo *scarno*, l'immagine funesta, la rappresentazione depotenziata della efficienza produttiva della causa » (op. cit., pag. 40). « Il meccanismo è la natura veduta dal di fuori; il simbolo o, meglio, il fantasma, lo spettro, la larva della realtà » (op. cit., pag. 43), e via dicendo.

In queste varie formule la parola *simbolo* ha un significato, ma non proprio, bensì quello che

(1) I. Petrone, *I limiti del determinismo scientifico*, pag. 10. Modena, 1900.

è designato dalla parola o frase successiva, come: « schema mentale »; « schema logico »; « prova visibile »; « immagine »; « fantasma, spettro, larva ». Essa ha dunque un ufficio o inutile o equivoco, e, data la varietà delle frasi adottate come sinonimiche, più equivoco che inutile, specialmente se riceve attributi, quali: « corpulento » e « scarno », che dànno un carattere assai strano al concetto di simbolo.

Nè questi sono gli unici significati in cui è presa dal Petrone la parola *simbolo,* che altrove equivale a « epifenomeno »: « La coscienza è da taluni considerata come un simbolo collaterale, un epifenomeno del meccanismo nervoso e cerebrale » (op. cit., pag. 81): o a « formula abbreviativa », « significazione », « espressione », « indice », « segno », ecc. Ma lasciamo la parola e veniamo al simbolo, quale è effettivamente usato nella scienza come sostitutivo dell'idea.

II.

La scienza ha nell'uso razionale dei segni o simboli un notevole sussidio, perchè, nella loro chiara e precisa parvenza, contribuiscono — ove non manchi la perspicace attenzione — a rendere chiare e precise anche le idee che esprimono, ma dev'essere anzitutto ben chiaro e preciso il rapporto esistente tra il segno e la cosa.

Il segno è, secondo Aristotele, una proposizione

che ha la proprietà di dimostrarne un'altra; ma può essere necessaria o probabile. Se posto il segno, è posta la cosa, o viceversa, il segno è necessario: in questo caso tra il segno e la cosa esiste un rapporto di causalità, e, o l'effetto è necessario, o la cosa è unica. Se il segno non indica necessariamente una sola cosa, ma può indicarne anche altre, esso è dubbio; e la prova da esso risultante non è certa, com'è invece nel caso precedente.

Le varie scienze fanno uso larghissimo dei segni, e si sa che nella Medicina esiste anzi una scienza dei segni, o semeiotica; è poi noto quanto giovi nell' istruzione dei processi giudiziari la logica degli indizi. Senonchè i segni gioveranno veramente solo quando sia possibile sostituire ad essi le cose. Ai segni d'una malattia è necessario che il medico sostituisca nel suo pensiero le effettive alterazioni degli organi, quali possono essergli note per uno studio analitico e diretto; e agli indizi che il giudice raccoglie, egli deve poter sostituire il fatto concreto, ricostruendolo *per mezzo dei segni* nella sua più perfetta coerenza, e non contentandosi della pura verisimiglianza. Conoscere la possibilità o verisimiglianza d'un ordine di fatti è ben poca cosa in confronto del fine vero d'ogni ricerca, che è di scoprire o di spiegare uno o più fatti per mezzo di altri fatti, a cui i segni servono solo provvisoriamente. Che si direbbe della statistica, se altro non fosse che una scienza di segni e non risalisse da quegli effetti, che sono

in certo modo i segni, alle loro cause? Il barometro, il termometro, la bilancia e, in generale, tutti gli strumenti di misurazione che si usano in più scienze, sono puri mezzi a ricostruzioni mentali, nelle quali soltanto consiste il valore della scienza. Le linee in meccanica, le figure geometriche, i segni algebrici, le grafiche convenzionali sono puri elementi formali d'un calcolo ch'è, in ultima analisi, *per sè stesso,* indipendente da questi segni, perchè, come ormai abbiamo tante volte ripetuto, i simboli sono ricostruttivi, significativi, o rappresentativi, non mai per sè stessi esplicativi.

Se il matematico non potesse valersi, ne' suoi calcoli, de' segni algebrici e delle figure geometriche, dovrebbe impiegare uno sforzo mentale, a cui ben pochi, se non forse nessuno, sarebbe idoneo. Di abbozzi si vale altresì, nell'elaborazione dell'opera sua, l'artista, per i quali egli ha modo di meglio svolgere, di modificare e di perfezionare la sua concezione. Tutti, infine, sentiamo meglio l'individua realtà d'un pensiero e d'un sentimento se lo fissiamo in un segno o schema. Gli stessi ragionamenti più astratti, e particolarmente della logica formale, si precisano, se non con le parole, con altri segni, che possono dirsi equivalenti a parole.

Nella logica sono noti i lavori di Boole, Jevons, Peirce, Ellis, Venn, Mac Coll ed altri, tendenti a dare ai processi dimostrativi logici la netta percezione e rigidità della matematica. Anzi è stato detto, con qualche fondamento di verità, che il

ragionamento simbolico è, in rispetto al ragionamento ordinario, quello che è il lavoro delle macchine in rispetto al lavoro manuale. La semplificazione, comunque e dovunque si applichi, se dà lo stesso prodotto di un lungo lavoro e se meglio assicura il compimento del fine, è sempre perfezionamento, progresso: ma la logica non è matematica, e se vi è un intimo contatto tra il dominio dell'una e quello dell'altra, tuttavia la logica e, in generale, le scienze possono incontrare nel simbolismo matematico un grave pericolo.

È pur certo che il cammino della scienza procede salendo via via dal sensibile all'ideale, dall'ideale concreto all'ideale astratto; e quanto più si sa e può prescindere, nell'interpretazione del fatto, da ciò che è disforme dal fatto stesso, tanto più alto si può dire sia il grado a cui è giunto il pensiero scientifico. Il segno, non essendo la cosa, il fatto, ma un puro mezzo provvisorio di cui ci gioviamo a pensare il fatto, deve quindi trascurarsi, come segno, quanto è possibile; e la semplificazione propria del linguaggio simbolico non deve indurre a semplificare i fatti oltre la retta misura della loro realtà.

« L'uso dei simboli matematici e delle figurazioni grafiche — scrive il Cossa — arreca (alla economia politica) molti vantaggi. Esso sostituisce formole brevi ed eleganti ai prolissi e noiosi esempi aritmetici, di cui si servono d'ordinario gli economisti; presenta una serie di raziocinî, di cui si scorge, a colpo d'occhio, la concatenazione, por-

gendo anche il modo di scoprir tosto gli errori che vi si fossero infiltrati; induce a formulare con molta cautela e precisione le premesse del ragionamento, ad apprezzare, nel suo vero significato, l'elemento della continuità e quello della reciprocità d'influenza in varî fenomeni, ed aiuta anche a schivare l'errore nel quale cadono spesso gli economisti non matematici, allorchè trattano come costanti dei dati variabili, quali sono, per esempio, la domanda e l'offerta, il costo di produzione, ecc. » (1). E l'Edgeworth ebbe a scrivere che la parsimonia dei simboli, la quale è spesso un'eleganza per il fisico, diventa una necessità per l'economista. Il vantaggio pertanto che l'economia e, in generale, le varie scienze traggono dal linguaggio dei simboli, è dovuto all'ordine e alla brevità: è dunque un vantaggio formale. Quanto alla loro efficacia pratica, nota lo stesso Cossa ch'essa dipende dalla *qualità* e dalla *coltura* dei lettori pei quali si scrive, il che significa che il lavoro mentale, pur abbreviandosi per mezzo dei segni, deve tuttavia equivalere nella connessione de' suoi elementi al lavoro stesso non abbreviato.

Prescindendo poi dai simboli speciali di alcune scienze, dei quali si può dire che, per la specialità del loro uso e la particolare coltura di codeste scienze, siano di un utile grandissimo e non offrano serio pericolo di confusione, noi, attenen-

(1) L. Cossa, *Introduzione allo studio dell' economia politica*, pagg. 106-7. Milano, Hoepli, 1892.

doci al nostro còmpito più generale, riguarderemo il simbolo in rispetto all'idea scientifica, in quanto può o allontanarci da questa, o alterarne il contenuto, o sostituirvisi. Vedremo come tale influenza, contraria ai diritti dell'idea e all'integrità della conoscenza, sia esercitata specialmente dalla parola, e come infine si precisi nella scienza, in rapporto al simbolo, il còmpito esplicativo.

III.

Il valore d'un simbolo risulta dalla discussione critica che facciamo dell'idea che esso esprime. Ogni perfezionamento ne' simboli suppone pertanto un perfezionamento nel pensiero, il quale deve precedere. Il simbolo per sè stesso non promuove il pensiero; anzi, essendo destinato a fissarlo, essendo fisso per sua natura esso stesso, tende, sotto questo rispetto, a mantenere immutato il pensiero e stabile l'errore che questo per avventura contenesse.

Il simbolo non promuove la critica se non quando questa si è già iniziata con l'avvertimento della sua insufficienza a significare l'idea. Ciò, d'altronde, richiede che si sappia ben sceverare l'idea dal segno, la forma dal contenuto: la quale distinzione è promossa dall'idea in quanto si sostituisce al simbolo; è ritardata o impedita quando, per contro, il simbolo si sostituisca all'idea.

Di questa sostituzione demmo già alcuni esempi,

e ne possiamo aggiungere fra i più appariscenti qualche altro. L'astrologia traeva gli oroscopi dal nome dei segni zodiacali; chi nascerà sotto il segno della Vergine, sarà casto; sarà giusto chi nascerà sotto il segno zodiacale della Libra: — è poi noto quanta influenza avesse nel medio evo la credenza dell'azione degli astri sulla vita dell'uomo. Evidentemente qui il segno diventa cosa. — La Cabbala era un'arte per cui si arrivava alla conoscenza delle cose, quando le lettere dell'alfabeto o le parole si fossero disposte in certa maniera. Nel Zoar le lettere dell'alfabeto si presentano a Dio, ognuna per persuaderlo a prendere sè stessa e servirsene per creare il mondo, e si sa pure come il λόγος, il *Verbum*, fosse ritenuto creatore della realtà universale (1).

La virtù della parola parve sempre potentissima, ma si confuse spesso la parola con l'idea e si cadde nel *psittacismo*, sostituendosi quella a questa: si pensò la parola, la si formulò, e si credette di aver pensata e formulata un'idea, che in realtà quella parola non indicava, essendo vuota di senso o contenendo un significato del tutto differente da quello presunto. Ciò è, nella scienza, fatale. A torto, crediamo, il Condillac disse la scienza una lingua ben fatta; la lingua è significativa, la scienza è invece, almeno parzialmente, esplicativa, e poco importa significare ciò che non

(1) Paolo Marzolo, *Saggio sui segni*. **Annali delle Università toscane, t° IX. Pisa, 1867.**

s'intende e non si spiega. La vita del pensiero scientifico è ne' simboli, a quel modo che la vita degli organismi è negli eccitamenti che ricevono i singoli organi. Come questi vivono solo quando reagiscono agli eccitamenti, compiendo funzioni che sono da questi affatto diverse, così la scienza sussiste solo quando al di là dei segni si pensino le cose e a loro si sostituiscano le idee che già ne sono presupposte e che nella propria natura e connessione ne sono, anche, come già dicemmo, indipendenti.

La parola, che deve dar vita e vigore all'idea, molte volte l'uccide o ne simula la realtà. Lo avvertì il Leibniz nel seguente passo che riportiamo: « ... Et sane contingit, ut nos saepe falso credamus habere in animo *ideas* rerum, cum falso supponimus aliquos terminos, quibus utimur, jam a nobis fuisse explicatos: nec verum, aut certe ambiguitati obnoxium est, quod ajunt aliqui, non posse nos de re aliqua dicere, intelligendo quod dicimus, quia eius habeamus ideam. Saepe enim vocabula ista singula utrumque intelligimus, aut nos antea intellexisse meminimus, quia tamen hac cogitatione caeca contenti sumus, et resolutionem notionum non satis prosequimur, fit ut lateat nos contradictio, quam forte notio composita involvit » (1).

---

(1) LEIBNIZ, op. cit., pag. 16. — Scrive opportunamente il DANDOLO: « Alla filosofia in genere, e alla psicologia in ispecie, oltre che offrirsi molte volte tenebroso il pro-

La parola ha un dominio assai più ristretto, come notammo, del pensiero, il quale può abbreviarsi per mezzo della parola, per la virtualità logica della parola stessa, ossia per il ricco suo contenuto, il quale deve ridestarsi nel suo preciso e indipendente valore. Vi sono parole che non rispondono a cose, ma a relazioni di cose, come, ad esempio, le parole: *valore, bene, male,* ecc. È naturale pertanto che se queste parole sono veramente comprese, ridestino la memoria di più idee e dei loro rapporti, sia pure fuggevole quanto si vuole quest' atto memorativo. Un' idea assoluta-

---

blema nel concepimento del pensiero, accade sovente che sia nemico e tradisca anche il linguaggio. E quest'è una ragione per cui in siffatti studi (a parte ora le intrinseche e peculiari difficoltà che presentano) il progresso di qualche problema verso la sua soluzione è talora più apparente che reale: poichè, se, denudato della sua nuova veste, lo si riponga nell'espressione antica, esso appare qual era prima... Finchè le parole s'industriano di ritrarre anche le più tenui sfumature dell'evento psichico e guidano, come luminose faci, fino alle più profonde radici di esso, e coltolo quivi, ne seguono poi e ne palesano esteriormente le molte e sottili e intricate ramificazioni, esse compiono ufficio scientifico veramente sublime. Quando però, accostandosi l'una all'altra per ragione di etimologia e di ordinario significato, ma, nello stesso tempo, divergendo per un diverso contenuto che possono dissimulare, si prestano all'equivoco, allora, lungi dal precisare l'entità psichica, circoscrivendone la natura e il valore, gettano il discorso nella più nebbiosa e impervia confusione». (*Le integrazioni psichiche e la volontà*. Introd., pagg. IX-X. Padova, Draghi, 1900).

mente cieca, sia pure significata da una parola, non è un'idea, ma una parola.

Parimenti, una *questione* sussiste solo in quanto sussistono i termini mentali, ma non è raro invece che questi siano *sostituiti* da termini verbali. Le « questioni di parole » si presentano talora come « questioni di idee », e un modo nuovo di formulare un problema vecchio può far credere nuovo il problema.

Certe disquisizioni socratiche che leggiamo nei *Dialoghi* di Platone sono invero anche eccessivamente sottili; ma in quanto esse mirano a precisare il valore delle parole, contengono un ammaestramento importantissimo. Nel Fedro e nel Gorgia si tratta infatti di definire la retorica, nella Republica la giustizia, nel Convito l'amore, nel Menone la virtù, nella Politica l'uomo di Stato. L'ammaestramento socratico non dovrebbe essere dimenticato. Quanto più utili e concludenti sarebbero le discussioni filosofiche e, in generale, quelle scientifiche, se fossero sempre precedute da chiare definizioni e se dei termini, che si usano, si precisasse sempre il significato e questo poi si mantenesse sicuro e inalterato! L'ammaestramento di Socrate è tanto importante quanto importa il buon metodo. Se la dottrina di Socrate non dovesse renderci altro vantaggio fuorchè quello di apprenderci come si proceda nelle indagini e nessun valore si attribuisse alle conclusioni alle quali egli è giunto, essa sarebbe anche allora, nel suo spirito dialettico, uno dei più insigni monumenti di retti-

tudine logica, uno dei più chiari esempi di razionale disciplina del pensiero e della parola.

Allorchè sia preciso il pensiero, giova non poco, ed è anzi necessaria, la precisione della formula verbale. « Il diverso grado di suggestività — nota il Vailati — che può competere ai varî modi di rappresentare e di formulare una stessa teoria, e la diversa direzione verso la quale da ciascuno di essi possiamo essere spinti a generalizzare, a dedurre, a paragonare, a sperimentare, fanno sì che l'invenzione di nuovi modi di formulare e di esprimere ciò che già si conosce sia da riguardare talvolta come un contributo non meno importante all'avanzamento delle scienze di quanto non sia l'acquisto di nuove cognizioni di fatto o le scoperte di nuove leggi » (1). Ma egli osserva pure con giusta ragione ch'è di grave pregiudizio lo schematizzare prematuramente le cognizioni acquistate sopra un dato soggetto. « Avviene spesso che ragioni o conclusioni, di cui noi avvertiremmo subito la precarietà o promiscuità se fossimo chiaramente consci delle analogie vaghe e superficiali su cui si appoggiano, acquistino invece aspetto di verità evidenti e indiscutibili, per il solo fatto che l'intervento del linguaggio ci nasconde il loro reale fondamento ». Ci gioviamo spesso delle immagini, a cui il nostro linguaggio ricorre, e delle meta-

(1) Giovanni Vailati, *Alcune osservazioni sulle questioni di parole nella storia della scienza e della coltura*, pag. 34. Torino, Fratelli Bocca, 1899.

fore, senza riconoscerle come tali. Parliamo in poesia senza accorgerci, oppure usiamo termini che rivelano per sè idee inadeguate alla rigidezza del pensiero. Leibniz notò come le parole usate dagli scolastici, pur essendo la loro terminologia tipicamente arida, manifestasse tuttavia una grossolana analogia tra i fenomeni mentali e quelli del mondo fisico: quali « impressio », « dependere », « emanare », « influere », « inhaerere », « fundamentum », « infundere », « trasmittere »; e notava pure l'abuso delle preposizioni implicanti relazioni spaziali: ***sub, super, inter, extra, trans.***

Tutto il linguaggio è, si può dire, metaforico, perchè sempre trasportiamo un'idea a un'altra e scambiamo l'una con l'altra parola; sempre e inevitabilmente traduciamo lo spirito nei termini propri a significare le cose materiali. Ciò che importa non è già che questo trasporto non si faccia — poichè esso è, si può dire, richiesto dalla struttura dello stesso pensiero —, ma è d'uopo che esso non si faccia sacrificando il diritto che ha ciascuna idea di conservare la propria individualità e distinta realtà.

IV.

Ogni esplicazione, pur giovandosi di elementi noti, è tuttavia una scoperta, perchè rileva rapporti nuovi, che prima sfuggivano. Il simbolo — non avendo per sè altro ufficio che di richiamare

alle cose, perchè vale o a ricostruirle o a significarle o a rappresentarle, — non può avere ufficio esplicativo. Il simbolo si esaurisce nel risveglio mnemonico: ciò che oltrepassa quest'ufficio non è del simbolo, ma è idea nuova, pensiero originale.

La nostra cultura è come un dizionario dove troviamo registrati i nostri acquisti eventuali, in quella forma ch'è più conforme alla nostra personale esperienza. Rifrugando, per così dire, fra i suoi elementi, non possiamo rinvenirvi più di quanto vi sia effettivamente compreso. Il simbolo è come il mezzo per il quale c'introduciamo nel campo della nostra cultura, ed è quello altresì che ci serve di guida nella ricerca; ma per sè stesso è muto o ha, se si vuole, il linguaggio dei muti; richiede che vi si sostituisca un'idea precisa in sè stessa, che possa affermarsi come autonoma. Il simbolo rimane sempre simbolo, mentre quando spieghiamo un fatto, lo superiamo concependolo idealmente e integrandolo poi con quegli elementi ideali che con esso formano un organismo logico. La diversa collocazione di più segni può giovare a scoprire nuovi rapporti, ma anche in questo caso lo spostamento dei segni è puro atto formale che giova al progresso del pensiero accidentalmente o, meglio, perchè le idee che essi indicano hanno già, in quanto coscienti, una virtualità, onde per il mezzo formale della collocazione dei segni spiccano conformi rapporti mentali.

« Il segno — notava il Marzolo — può essere necessario alle idee in quanto per questo si in-

tenda un fatto oggettivo che dia una sensazione simile ad altra già provata, per cui queste idee (cioè reminiscenze) si dèstino, non mai perchè si formino. Il segno è un mezzo che determina e coadiuva i lavori della mente, ma i lavori mentali sono processi propri di essa » (1). Perciò al Fusinieri, il quale pensava che col mezzo dei segni si potessero rendere esatte tutte le scienze ed estendere senza limite le umane cognizioni (2), il Marzolo osservava che tale credenza è dovuta al modo falso di intendere l'azione del segno. « Rendere esatte tutte le scienze il segno non lo può, se le scienze stesse non constino già di nozioni precise, e meno può estendere senza limiti le umane cognizioni; il segno non potrà mai far trovare le forme dei corpi che possono esistere; tutta la matematica non sarebbe stata capace di far sapere che esistevano gli esseri paleontologici ». Dalla delimitazione dell'ufficio del simbolo deve pertanto risultare anche la delimitazione della natura e dell'ufficio della scienza e il giusto rapporto di questa col simbolo. La scienza non è simbolica, perchè non è simbolica in sè stessa la conoscenza, nè l'idea che n'è l'elemento essenziale. Ciò risulta dalle cose dette più sopra; ma potrà ancor meglio apparire da due nuove osservazioni.

(1) Marzolo, op. cit., pag. 83.

(2) Ambrogio Fusinieri, *Sull'influenza dei segni nella formazione delle idee*. Atti dell'I. e R. Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 1855-56.

OSSERVAZIONE PRIMA. — *La scienza non è, per sua natura, simbolica, perchè non è nel suo più alto significato nè puramente soggettiva, nè puramente oggettiva. Se si ritiene simbolica, ciò è dovuto all'errore per cui si mantengono idealmente contrapposti l'oggetto e il soggetto.*

Il linguaggio, nota lo Spencer, in tutto il suo sviluppo, è stato composto in maniera da esprimere ogni cosa sotto il rapporto fondamentale del soggetto e dell' oggetto, e se lo si stacca da questo rapporto fondamentale, il linguaggio diventa così assolutamente impotente che un membro amputato nello spazio vuoto. Ma se il linguaggio deve secondare il pensiero, il pensiero non deve rimanere soggiogato dal linguaggio; e, d'altra parte, la distinzione di soggetto e oggetto, legittima nel rispetto logico e grammaticale, non ha, come sappiamo, un intrinseco e assoluto valore nell'ultima significazione del fatto della conoscenza.

La scienza è nella serie dei fatti naturali e umani un fatto dinamicamente continuo; considerarla come soggettiva in confronto dell'oggettiva realtà sarebbe come considerare soggettivo l' effetto e oggettiva la causa, mentre il rapporto della causalità non implica, anzi esclude, nella concezione scientifica del fatto, la dualità del soggetto e dell'oggetto. Dicendola simbolica, noi la diciamo implicitamente soggettiva, perchè il simbolo è infatti per sua natura soggettivo, ossia convenzionale, mutevole, indifferente, qualità opposte a quelle

proprie del fatto scientifico o, meglio, dell'idea scientifica del fatto. Valga un esempio:

La legge dell'attrazione universale, per cui mi spiego la caduta dei gravi, è una legge scientifica, ossia obbiettiva, sebbene in quanto pensata da me, che sono un soggetto, sia soggettiva; ed è oggettiva, perchè legge, ossia idea non pure individuale, ma *umana*, cioè rispondente alla realtà naturale, ossia a quella realtà ch'è conforme, nel ritmo suo, al ritmo mentale umano, al pensiero scientifico che penetra nella natura, riportandone il puro riflesso, ripetendola, quasi direi, in sè stessa, integrandola con il potere suo. La formula verbale della legge dell'attrazione e le formule matematiche con cui si rappresenta il moto dei gravi in rapporto alla massa, al volume, alla velocità, sono soggettive, perchè simboliche, ed altro non sono che strumenti, mezzi d'espressione e di fissazione dell'idea, traduzioni formali del fatto oggettivo. Esse non sono il pensiero mio, ma la veste simbolica di questo, il segno convenzionale. Il pensiero mio è molto più di quelle formule; il pensiero mio è la idealizzazione continuativa del fatto fisico, in quanto è pensato come universale e costante; la scienza è l'unità massima dell'essere in quanto è essere, sia il fatto del cadere o insomma ogni fatto fisico, sia il fatto del pensare; essa trascende quindi i due fatti, e non essendo quindi nè puro pensiero, nè puro fatto fisico, non è nè soggettiva, nè oggettiva, ma la sintesi massima in cui scompare ogni dualismo.

OSSERVAZIONE SECONDA. — *La vera conoscenza è nell'idea concreta, ed è nell'idea astratta solo in quanto questa riassuma più idee concrete, di cui concepiamo l'intima organizzazione logica. Il simbolo è un dato formale che ci astrae per sè dall'obbiettiva considerazione del fatto, alla quale è pur debito di scienza il richiamarci.*

La conoscenza puramente simbolica equivale a pura forma; ma la parte formale, esteriore, visibile delle cose e dei fatti è ben poca cosa in confronto dell'intima loro natura e del loro intrinseco organamento.

Osserva lo Spencer che quanto più aumenta il numero degli oggetti insieme raccolti nel pensiero, tanto più il concetto, formato di pochi casi tipici, combinato con la nozione della molteplicità, diventa simbolico, non solo perchè cessa di rappresentare l'ampiezza del gruppo, ma anche perchè, siccome il gruppo diventa sempre più omogeneo, gli esempi tipici pensati sono meno sensibili alla media degli oggetti contenuti nel gruppo (1). Potremmo quindi procedere verso un grado di omogeneità sempre maggiore, ossia fino al simbolo assoluto, che non conterrebbe più alcuna distinzione; ma è facile comprendere che in questa maniera le nostre conoscenze anzichè arricchirsi, impoveriscono. Se arricchissero, ciò avverrebbe perchè sostituiremmo al simbolo, sia pure in sè, formal-

(1) H. SPENCER, *I primi principî*, § 16.

mente omogeneo, nozioni concrete che in esso in realtà unifichiamo.

Il De Roberty notava che sotto un certo rispetto le scienze astratte occupano la posizione meno vantaggiosa e forse la più precaria, perchè rappresentano le frontiere naturali della conoscenza (1). I risultati, ad esempio, della filosofia, in quanto hanno carattere generale e tendono a comprendere in un solo principio sintetico la molteplicità svariatissima dei fenomeni, siano materiali o spirituali, non si possono dire, come nota l'Ardigò, definitivi, essendo pur sempre possibile, con le interpretazioni nuove, un nuovo sviluppo, se non anche una trasformazione profonda. Per contro, la matematica, pur essendo una scienza astratta, ci offre tuttavia risultati definitivi e assolutamente certi, e ciò le conferisce il più grande valore.

Noi osserviamo che quest'assoluta certezza delle astrazioni matematiche è dovuta alla loro semplicità formale, alla limitazione del loro contenuto, alla rigida e immediata applicazione dei principî supremi della ragione; è dovuta alla riduzione del dato percettivo al suo *minimum,* alla povertà, insomma, e nudità intrinseca del simbolo. Sarebbe però ben strano che si dovesse mirare ad acquistare nozioni che soltanto alla nudità e povertà del simbolo dovessero la loro certezza, e che pertanto la scienza filosofica del reale dovesse ricevere la veste

(1) De Roberty, *Le bien et le mal,* **pag. 16. Paris, Alcan, 1896.**

del simbolo matematico. La scienza non è pura forma, ma è anzitutto quantità, contenuto, sostanza; è copia certa e abbondante di cognizioni sicure, le quali, nella nozione o legge più astratta, devono riaffermarsi in modo che la nozione o legge astratta valga per esse, induttivamente. È ben vero che nel dato concreto della esperienza possono facilmente insinuarsi le cause dell'errore, ma è norma del tutto fallace di metodo trascurare i dati concreti per il fine di evitare le cause di errore; anzi, il ricercare nozioni assolutamente generali può essere causa ancor più saliente di errore, come dimostra la storia del metodo aprioristico.

Si eviteranno col simbolo matematico il soggettivismo e gli errori conseguenti? Ma i dati matematici, in ultima analisi, non sono meno soggettivi dei dati più direttamente sensibili; il sapere, qualunque ne sia il genere e la specie, è sempre un atto dell'*Io* individuale. Tuttavia, in ogni ordine di conoscenze, si può e si deve distinguere fra i dati soggettivi quelli che *corrispondono* alla realtà esterna da quelli che non vi corrispondono e che sono dunque una pura creazione e sovrapposizione dell'*io;* possiamo e dobbiamo distinguere ciò che è universale, perchè proprio dell' uomo (imposto realmente dalla natura e perciò *vero*) e che è quindi sapere *umano,* sintesi non illusoria del soggetto con l'oggetto, da ciò che è proprio esclusivamente dell' individuo.

Anche nel sapere v'è l'impersonale termometro a cui accennava il Littré, per cui si risolve inap-

pellabilmente la contrarietà degli apprezzamenti soggettivi; v'è la percezione spogliata, per non vano artificio, non già dei suoi elementi concreti, ma di quegli elementi che per una critica obbiettiva appaiono troppo soggettivi, perchè debbano essere considerati come analoghi ad elementi reali, oggettivi. Il simbolo conserva dopo ciò il suo valore di elemento rappresentativo nella concezione scientifica del fatto, ma deve essere ricollegato agli altri elementi, discusso, organizzato con essi; il sistema conseguente avrà una base tanto più solida di certezza quanto più concreto apparirà l'organamento suo con gli altri elementi sperimentali. La ricostruzione nella spiegazione dei fatti è il più logico sostitutivo della generalità del simbolo, la quale non può essere fuorchè una funzione logica della ricostruzione stessa, non già la più genuina e l'immediata espressione del pensiero conoscitivo. Noi dobbiamo allargare la nostra visione scientifica della realtà tanto quanto è richiesto dalla nostra esperienza e nulla dobbiamo trascurare di questa. La critica giova a purificarla, elevandola quanto più è possibile nella serena regione dell'obbiettività concettuale; ma l'arte del critico è uno strumento di ricapitolazione, non di distruzione; la scienza poi raccoglie in sè in sintesi perfetta il sensibile e non soltanto il razionale; riguarda il reale concreto e non solo il possibile astratto; è rispondenza del pensiero alla realtà e non solo del pensiero a sè stesso; è matematica e fisica al medesimo tempo. « Una verità

fisica — direbbe concisamente il Dandolo — è rispondenza del pensiero a qualche cosa che ne è fuori; una verità matematica è rispondenza del pensiero al pensiero. La matematica è provincia logica » (1). La scienza, generalmente intesa, non può dunque circoscriversi nel simbolismo matematico; nè può sopportare tali limiti la filosofia, se veramente le spetta l'alto ufficio di unificare i risultati più generali delle scienze.

Le singole scienze nascono per astrazione. La psicologia sorge quando dal fatto fisiologico si astrae il fatto psichico; la fisiologia quando il fatto fisiologico si astrae dal fatto fisico; la matematica quando dagli oggetti delle scienze concrete si sono distinti i dati schematici, astratti. Queste astrazioni, necessariamente richieste dalla divisione di lavoro, sono, per la filosofia, provvisorie; la filosofia deve unificare come i risultati di queste astrazioni, così i dati concreti che esse implicano, e scoprire e determinare la connessione di questi. Nè ciò è richiesto soltanto da ragioni speciali di metodo, ma dallo stesso fine della filosofia; deve essere sintetico il risultato com'è sintetico il metodo. La visione filosofica della realtà deve riassumere nell'astratto il concreto, abbracciando tutti gli elementi di questa non solo in quanto se ne può avere un concetto formale, matematico, ma anche in quanto se ne ha un concetto empirico.

(1) G. Dandolo, *Intorno al numero,* pag. 81. Padova, Draghi, 1896.

I rapporti dei fatti concreti non valgono meno che i rapporti delle entità astratte, nè questi soffrono, nel contatto con quelli, menomazione alcuna. Che anzi, solo per questo contatto, solo per il legame logico del concreto con l'astratto, è possibile, con la determinazione scientifica del contenuto del simbolo, la compiuta ricostruzione esplicativa del reale.

Lo stesso valore obbiettivo della conoscenza matematica dev'essere determinato per il confronto col valore obbiettivo delle conoscenze più concrete. Queste rilevano il fatto nella sua varietà, nel suo infinito complicarsi, e se giungono al semplice, alla legge, non prescindono tuttavia dal vario e dal complesso, che è forma persistente della concezione scientifica dell'essere. Le scienze matematiche riguardate in sè stesse hanno oggetti fissi, ideali, perfetti, che non rispondono alla natura delle cose. Concepire la realtà entro forme geometriche, giova senza dubbio moltissimo a formarsi della realtà un concetto sistematico e a rinvenire nel vario l'uniforme; ma se con ciò si può riescire a scoprire nuovi rapporti e a dare un carattere razionale e non puramente estetico alla rappresentazione del reale, tuttavia in questo modo non se ne raggiunge la più vera spiegazione, nè se ne acquista la più compiuta conoscenza.

La matematica si vale del concetto razionale di *limite,* ma il limite non è offerto dall'esperienza se non per astrazione; essa ha tra i suoi dati il *numero infinito,* espressione in sè stessa contrad-

dittoria e che non rappresenta punto un reale obbiettivo; ci dà l'ipotesi dell'inerzia e del moto uniforme rettilineo e la persistenza indefinita di un corpo nello stato di riposo, ma questa non è la realtà vera, bensì la realtà modificata per un atto di astrazione e di ragione. Come dunque erigere i simboli matematici a funzione esplicativa della realtà universale? La realtà richiede anzitutto una osservazione diretta e una spiegazione che la ritragga nel suo schietto valore empirico, secondo le funzioni proprie delle singole scienze concrete. La spiegazione filosofica proverrà dunque dalla sintesi di queste, non da forme schematiche pure su cui s'intessano puri ragionamenti, i quali, in ogni caso, per trovare nella realtà una feconda applicazione, dovranno subire il contatto con i dati del mondo sensibile.

Il simbolo non autorizza dunque a trascurare il lavoro ricostruttivo, nè può dirsi legittima la spiegazione della totalità che fosse data da esso, isolatamente considerato. Così, ad esempio, il punto, simbolo della linea, non ci potrà spiegare *per sè stesso* la linea, richiedendosi per ciò il suo movimento nello spazio, ossia, idealmente, una successione di punti continui; nè la linea ci spiegherà per sè sola la superficie, nè questa il volume. Così, per continuare l'esemplificazione, l'atomo non ci darà un'idea del costituirsi di un dato corpo, nè la cellula spiegherà da sola il formarsi e il funzionare di un organismo complesso, nè la sensazione per sè sola il prodursi di più fatti

psichici complessi. Anche il processo, per cui si ha il prodotto, è una realtà, un fatto; l'elemento, senza il quale il processo non si compie, non è da confondersi col processo, in quanto si compie. Il simbolo di un tutto non spiega pertanto nè il tutto, nè il modo in cui questo tutto si è formato, ossia il processo obbiettivo onde si è ottenuto.

V.

Se il simbolo si considerasse come elemento essenziale della scienza e ad esso si attribuisse l'ufficio esplicativo, si confonderebbero in sè e nei loro uffici la scienza e l'arte. Ciò, infatti, che distingue l'una dall'altra è il diverso valore che per esse ha il simbolo.

Nell'arte il simbolo giova come mezzo rappresentativo, ma in essa ha pure un fine in sè stesso, come dimostra la cura che s'impiega nella sua elaborazione, affinchè riesca quanto è possibile estetico. Questo valore della forma è conservato dal simbolo artistico, indipendentemente da ogni peculiare valore del suo contenuto ideale. Anche se ciò che esso rappresenta fosse una pura finzione, vuota di un determinato contenuto ideativo e sentimentale, il simbolo non perderebbe il suo intrinseco carattere estetico, benchè questo sia tanto vago, etereo, liquescente, da lasciarci freddi e smarriti.

Nella scienza avviene altrimenti che nell'arte, poichè in essa il simbolo non ha valore di fine, ma soltanto di mezzo, di strumento. Fosse pure rozzissimo, non importerebbe; il fine scientifico giustifica nel simbolo il mezzo, se, pur essendo antiestetico, è tuttavia adeguato all'intento esplicativo.

Il simbolo dell'arte dev'essere oltrepassato dall'immaginazione di chi l'osserva. Se nella *Venere* de' Medici non si vedesse fuorchè marmo scolpito e non si sentisse, oltre il marmo, la divina voluttà della femminile bellezza, a quell'opera mancherebbe il pregio migliore. Nella scienza il simbolo deve pure essere oltrepassato, ma non così che la fantasia spazi libera e sovrana come al di là del simbolo estetico; il simbolo della scienza deve invece infrenare l'immaginazione e costringerla entro i limiti rigidi imposti dal metodo scientifico. Il simbolo della scienza richiama al reale, con cui, più assai che il simbolo dell'arte, ha strettissima affinità e relazione; esso non deve trasfigurarci la realtà, come fa invece l'arte vivificandola con il sentimento, ma deve anzi arrestare ogni tendenza a trasfigurarla, a colorirla col sentimento, e presentarci i fatti nelle loro assolute relazioni di cause ed effetti, insomma deve rappresentarci i *tipi* e le *leggi* spogli quanto è possibile d'ogni elemento puramente soggettivo. Ed è per questo che, mentre i simboli dell'arte variano a seconda delle scuole e a seconda dei tempi, i simboli della scienza hanno invece una relativa costanza, non dovendo essi obbedire alle variazioni del sen-

timento, ma solo ai processi della ragione e della esperienza.

I due ordini di simboli sono suggestivi, ma in differente maniera. Il pensiero tende a sorpassare i limiti del reale sensibile, toccando orizzonti affatto ideali; e la scienza concorre al pari dell'arte, sebbene più lievemente, ad appagare questo bisogno dello spirito. Ogni simbolo, sia della scienza o dell'arte, è suggestivo, perchè è destinato a suscitare il pensiero d'un vario, d'un difforme da esso; ed è suggestiva poi tutta la scienza, perchè eleva la mente dal definito e dal limitato all'indefinito, all'illimitato, al divino. Ma nella scienza i simboli hanno una forma determinata e un significato preciso ed esatto, non già indefinito come più o meno quello dei simboli dell'arte. Nè mai il pensiero dello scienziato riposa in un simbolo a quel modo che la mente dell'asceta riposa nel simbolo mistico. La mente dello scienziato non conosce riposi; e la scienza non è contemplazione, ma azione, indagine incessante, critica continua.

La differenza tra la scienza e l'arte e i simboli rispettivi apparirà poi massima se riguardiamo la funzione di questi, più volte accennata, che è rappresentativa nell'arte ed esplicativa nella scienza. L'amicizia può essere rappresentata artisticamente, in maniera svariata e anche in forma assolutamente simbolica, come nell'edera che si abbarbica all'olmo; ma che cosa mai ci dice questo simbolo circa la natura del sentimento dell'amicizia e le sue manifestazioni? Tale, ossia essenzialmente co-

noscitivo, è invece il còmpito della psicologia. I poeti furono anche i primi *saggi*, i primi pensatori, ma ciò devesi meno all'arte, di cui furono cultori e maestri, che al concetto intuitivo che l'ispirava e che era in sè una verità, un principio relativamente scientifico. La forma, che rivestì in loro questo principio, valse a diffonderne la coscienza e a presentarne gli aspetti mòlteplici, ma la conoscenza di esso non coincide propriamente con la rappresentazione poetica.

Infine, il simbolo dell'arte rappresenta il bello, mentre il simbolo della scienza è l'espressione del vero; nè il bello e il vero si possono confondere, appartenendo in realtà a due campi, almeno parzialmente, distinti: il campo del sentimento e quello della ragione.

La scienza non può dunque essere essenzialmente simbolica, essendo costretta alla rigorosa e impersonale obbiettivazione e definizione dei suoi dati e dei suoi risultati. « Io intendo — scrive il Masci — il simbolo nella religione e nell'arte, non lo intendo nella scienza. Perchè il simbolo non è utile, e la funzione sua in questa non s'intende, se non nella misura nella quale è possibile riportarlo, almeno nelle manifestazioni e negli effetti percepibili, alla cosa simboleggiata. Se la scienza è un sistema di *simboli di incognite,* non è luce; è buio pesto » (1).

(1) Masci, op. cit., pag. 140.

VI.

La scienza, e specialmente la filosofia, compirà dunque un'opera veramente restauratrice, se, pur liberandosi dal simbolo spesso utile e talora necessario, non ne dimenticherà il giusto valore. La metafora, il simbolo, è, si può dire, il primo movimento del pensiero nella concezione del reale, e si va poi accompagnando alla evoluzione della cultura, ma il processo della scienza è anteriore e indipendente, in gran parte, dal simbolo, e spesso anzi rappresenta una vittoria del fatto e della ragione sul simbolismo. La mitologia e, in generale, le religioni esprimono il predominio del simbolo sulla cosa; la scienza e la filosofia il predominio dell'idea. Lo stesso sviluppo progressivo del pensiero filosofico ci dimostrò come in origine apparisse simbolo esplicativo quello che più tardi rimase come simbolo rappresentativo. Ma quale ragione psicologica spiega il convertirsi in esplicativo di un simbolo che per sè stesso è puramente rappresentativo? Questa ragione psicologica è nella tendenza a entificare l'astratto, a concretizzare nelle cose ciò che è invece soltanto nel pensiero e che ha in questo una funzione puramente logica.

Con analoghi caratteri ci si presentavano l'idea e la credenza dell'Assoluto, la dottrina che pone nella natura una finalità, e l'altra che la legge naturale riguarda, in ultima analisi, con erroneo

criterio, quasi che essa fosse una riproduzione di ciò che nella società degli uomini è la legge civile. Lo stesso criterio ci guidò inoltre nella discussione della teoria della sostanzialità dell'anima e dell'esistenza di Dio, due principî che elevano il simbolo a realtà, anzi a realtà massima, esplicativa. Insistendo quindi sulla necessità di seguire il metodo positivo (che solo rende possibile quell'idealizzazione razionale del fatto che dicesi il Vero), accennammo ad altre dottrine nelle quali pure si manifesta l'influenza di un erroneo simbolismo, come la teoria di Schopenhauer sull'essenza delle cose, la teoria delle facoltà e, infine, sotto un certo rispetto, anche quella dell'associazione psicologica.

Infine, nel capitolo III abbiamo determinato quale sia nella scienza il vero ufficio del simbolo, tenendo conto specialmente della parola e dei simboli matematici. Essi non valgono che come mezzi, strumenti di pensiero, poichè la scienza è pensiero e processo di pensiero, non formalismo simbolico. Se il simbolo dovesse diventare fine e contenuto della scienza, questa non sarebbe più scienza, ma arte.

Siamo così innanzi a un nuovo problema. Se il simbolo non è per sè stesso esplicativo, come dobbiamo concepire la natura, perchè alla forma rappresentativa si associ, conciliandosi con essa, la forma esplicativa, libera dall'influenza perniciosa del simbolo?

PARTE IV.

IL SIMBOLISMO E L'UNIFICAZIONE DEL REALE



CAPITOLO I.

La scienza del fatto minimo e il simbolo.

Sommario. — I. L'ufficio della *legge*. — II. L'analisi; il *Primo simbolico* e il *Primo reale*. — III. Il valore del concetto dell'infinitamente piccolo. — IV. Il *primo relativo* e il *primo assoluto*. — V. Il *semplice* nell'opera ricostruttiva della filosofia.

I.

Quelle forme mentali in cui riassumiamo più cose, o più fatti, o più modalità di cose e di fatti, sono simboliche; sono simboli i tipi, i generi, le leggi. Il nostro sapere rimarrebbe disordinato e inorganico, se nel simbolo rappresentativo non trovassimo un mezzo di abbreviazione e di sistemazione. Senonchè i rapporti dei fatti, in cui si ha la ragione scientifica del fatto particolare e concreto, richiedono un lavorìo della mente diverso da quello che non richiedano per sè stessi le cose e i fatti nell'ordine rappresentativo; ed è

poi per essi (in quanto non sono semplicemente rappresentati nel simbolo, ma razionalmente idealizzati e organizzati nel pensiero) che si ottiene la spiegazione delle cose e dei fatti; è per essi che, oltre alle scienze descrittive, si hanno le scienze dinamiche.

La pura rappresentazione schematica, simbolica, è fondamento di scienza, ma non raggiunge della scienza il fine più alto e più proprio. Se — ad esempio — la zoologia e la botanica si limitassero alla classificazione dei loro oggetti, animali e piante, e non riguardassero affatto il loro processo formativo, la fauna e la flora, in rapporto alle condizioni del suolo, del clima e via dicendo, sarebbero scienze ben povere. L'ordine genetico della natura richiede che la scienza disimpegni l'ufficio esplicativo; e l'unità di codesto ordine esige l'unità filosofica della spiegazione. Un quadro della natura, in cui mancasse la dinamica unità dei fatti, avrebbe un valore estetico, non già un valore scientifico. Queste considerazioni ne inducono a ritornare sul concetto di ***spiegazione*** e sull'apprezzamento del valore che nella scienza ha la ***legge***.

Dicevamo più sopra (parte III, capitolo II, § 3) che la legge, come espressione teorica della somiglianza dei fatti, è rappresentativa, non esplicativa, come dimostra anche quel carattere che dicemmo ***estetico***, che le si aggiunge per potere meglio, ossia più esteticamente, concepire l'ordine dei fatti naturali. Soggiungevamo che la legge può tuttavia essere anche esplicativa, se si riconduce

a un principio universale filosofico, che è quello della dipendenza o continuità dei fatti.

Quando la legge risponde al *come* è rappresentativa, ed è esplicativa quando risponde al *perchè*, all'*οὗ ἕνεκα*, ossia quando risolve il problema della causalità. Se io riguardo la legge che il calore dilata i corpi nella dilatazione effettiva che i corpi presentano quando se ne elevi la temperatura, e mi rendo ragione, ad esempio, del dilatarsi di una vescica piena d'aria quando la si sia posta sopra una stufa, io, ricorrendo, dato il fatto particolare, alla legge, coordino il fatto stesso a un sistema di altri fatti simili e rilevo la somiglianza di quello con questi; stabilisco, in altri termini, un rapporto di analogia, rilevo un *come*, non veramente un *perchè*. Se, invece, riguardo il fenomeno della dilatazione come conseguenza necessaria del fenomeno dell'aumento della temperatura, allora (a parte il valore obbiettivo di questa necessaria dipendenza) rispondo al *perchè*, ed erigendo il fatto particolare della detta dipendenza o connessione causale a fatto universale e costante o ai suoi rapporti con l'universa natura, ho una legge esplicativa e un Vero non più soltanto rappresentativo, estetico, ma razionale.

Quest'ufficio della legge ha veramente un valore obbiettivo? In altri termini, il vero razionale risponde senza illusione a quell'unità di soggetto e oggetto in cui dicevamo consistere nel suo più intimo significato la conoscenza? Quella dipendenza o continuità che rileviamo ne' fatti esterni è vera-

mente in questi o è invece un modo del tutto soggettivo, estetico esso pure, o rappresentativo di concepire il reale?

A rispondere al grave problema occorre indagare il rapporto che esiste tra la legge e la cosa, e ritornare quindi con la nostra riflessione sul rapporto del pensiero con il mondo esterno.

Le leggi in quanto pensate sono anche, in un certo senso, le leggi delle cose? Se ciò non fosse, la scienza non sussisterebbe o sarebbe una vera e propria fantasmagoria. Posta dunque questa unità, due sono le vie che ad essa ci possono condurre: infatti, o il pensiero impone alle cose le sue leggi, o le cose impongono le proprie leggi al pensiero. Senonchè questa imposizione non sembra in accordo con il valore concreto dell'unità di soggetto ed oggetto; un'unità imposta è un'unità fittizia, mentre l'unità vera è spontanea quanto naturale e necessaria. D'altra parte, se la legge è una concezione mentale, non si può parlare di leggi proprie delle cose se non metaforicamente, cioè in quanto si attribuiscono alle cose forme che sono più proprie del pensiero. In realtà, in luogo di una imposizione unilaterale, si ha continuità; l'unità del pensiero e dell'essere è nella continuità dell'essere col pensiero.

I fatti esterni non sono le idee dei fatti e quindi neanche quel coordinamento logico dei fatti che è la legge rappresentativa, o quel coordinamento razionale che è la legge esplicativa. Ad esempio, la legge della gravità non è la gravità stessa, e

neppure può dirsi che il fatto della gravità sia l'applicazione della legge, chè in questo caso dovremmo ammettere che le cose dipendano dal nostro pensiero, cioè avvengano in modo conforme alle esigenze di esso, mentre sappiamo che il fatto è anteriore al pensiero, il quale è necessariamente modellato sul fatto. Dunque la legge della gravità è piuttosto un'applicazione logica, scientifica, del fatto stesso, in quanto il fatto esterno della gravità impone al pensiero non la propria legge, ma *sè stesso.* Il ritmo dell'esperienza è, come ha dimostrato l'Ardigò, un imperativo logico; il che vuol dire che il fatto sperimentale, il fatto sensibile, si eleva irresistibilmente a fatto razionale, a legge. Le leggi non sono un puro valore *(sie gelten)*, secondo la frase del Lotze; sono fatti esse pure come ogni realtà mentale; sono fatti la cui esistenza ha que' caratteri che noi riassumiamo nella parola *ragione*, e appartengono essi pure all'ordine dei fatti naturali.

È un prodotto naturale anche lo spirito; come pensare che non siano un prodotto naturale le leggi che lo spirito concepisce intorno ai fatti naturali? Le leggi che lo spirito concepisce possono, si dice, mutare, in quanto siano ritenute erronee, mentre il fatto obbiettivo rimane immutato; ma qui si confonde il fatto in sè, ch'è trascendente, col fatto-fenomeno, con la cognizione del fatto. Questa può essere imperfetta ed erronea, ma non mai essere estranea all'azione della natura sullo spirito. Le modalità diverse di quest'azione, che

lo spirito subisce, spiegano le varie modalità della concezione scientifica, ma il rapporto tra il fatto esterno e il pensiero rappresentativo è costante. Se poi si verifichino le condizioni della più perfetta esperienza e le forme rappresentative della realtà si riconoscano con la più sicura certezza perfettamente conformi a questa, non è possibile che queste mutino senza che muti in pari tempo il fatto reale. Noi, in altri termini, possiamo pensare altre leggi della natura, diverse da quelle che si sono assolutamente accertate, ma se questa certezza è veramente assoluta, non possiamo pensare leggi diverse senza ammettere, in pari tempo, che muti la natura. La nostra scienza è relativa non solo per i suoi limiti, ma anche per i suoi dati, ed è quest'ultima relatività sua in rispetto alla natura che la rende, sotto questo rispetto, assoluta. La sua relazione con l'essere implica il suo accordo con questo.

Lo spirito non impone dunque in modo assoluto le sue leggi alle cose, ma v'è nelle cose il materiale che consente alle energie razionali la loro esplicazione pratica, conforme alla realtà obbiettiva delle cose medesime; la legge è il riflesso del reale per l'azione del reale sullo spirito. Accogliere il principio Kantiano: « lo spirito prescrive le sue leggi alle cose », al modo degli idealisti e non secondo il concetto positivo della relatività della conoscenza, vale quanto premettere l'idea alla sensazione e la sensazione alle cose; lo spirito, il pensiero, l'idea, la legge, integra il fatto esterno,

non l'impone ad esso così come s'intende dai filosofi del subbiettivismo assoluto. Se l'impressione sensibile è la *conditio sine qua non* dell'idea, è pure il punto di partenza della legge. La forma di questa può essere tanto diversa dal valore concreto della sensazione, da trascurare affatto, con la sensazione, la cosa; può dunque l'idea sovrapporsi al reale e travisarlo, ma in ciò non si avrebbe nè un fatto comune del pensiero umano, nè il vero diritto del pensiero scientifico.

Prendiamo ad esempio le leggi meccaniche. Il Boutroux considera l'azione meccanica come la *degradazione dell'azione vera*. L'attività dello spirito è il punto di partenza, e ad essa si riportano le azioni come alla causa generatrice; ma poi con l'abitudine avviene che esse si stacchino dalla loro causa, dal pensiero, ed entrino, a così dire, in gioco fra loro. L'attività originaria dello spirito è così supplita dai suoi prodotti e si ha il tipo dell'azione meccanica, a cui improntiamo l'azione del meccanismo esteriore. La persistenza dei nostri stati coscienti e la loro influenza reciproca ci rappresentano (ossia ce ne dànno l'idea) l'inerzia fisica e la forza meccanica. Così il Boutroux (1). Ma questa teoria trova una seria difficoltà nella genesi del fatto di coscienza. Vediamo noi da prima riprodotto nel mondo esterno il gioco dei nostri stati di coscienza, o accade invece da prima l'inverso, che cioè pensiamo lo spirito e i suoi

(1) E. Boutroux, op. cit., pag. 44.

stati in base a dati esterni, materiali? Noi crediamo avvenga appunto il contrario di ciò che asserisce il Boutroux. Certamente nell'atto della coscienza riflessa, scientifica, può improntarsi al meccanismo interno quello esteriore; ma nella coscienza immediata avviene piuttosto, ci sembra, che il meccanismo interno sia derivato per analogia dalla facile, spontanea, primitiva osservazione esterna. È più agevole allo spirito umano l'osservare i fatti esterni, meccanici, che non lo staccare gli atti mentali dal loro principio generatore. Una serie di parole può diventare meccanica e ripetersi senza che la promuova un atto riflesso di coscienza, ma l'avvertimento di ciò suppone, nella coscienza riflessa, un certo grado di esperienza psicologica, e un grado ancor maggiore di esperienza psicologica è presupposto dalla scoperta scientifica di questo meccanismo psichico. Come dunque derivare dall'abitudine dello spirito la concezione meccanica della natura?

La legge meccanica e, possiamo aggiungere, tutte le leggi naturali sono dunque un risultato della esperienza sensibile, ossia dell'azione della realtà sullo spirito; e ciò che vi si aggiunge ha valore estetico, non esplicativo, mentre la legge non perde mai il suo valore rappresentativo. Che l'esperienza dia alla legge l'obbiettività rappresentativa, lo dimostra lo stesso complicarsi progressivo delle leggi mano mano che ascendiamo la scala delle formazioni naturali. Procedendo dalle leggi logiche e matematiche alle leggi meccaniche,

fisiche, biologiche, psicologiche e sociali, noi troviamo elementi sempre nuovi, che non derivano certamente dalle interne abitudini dello spirito, ma dall'osservazione e dall'esperimento.

Il lavoro razionale, esplicativo, compiendosi sul dato sperimentale, acquista al pari di questo, *se n'è veramente la continuità logica*, un valore obbiettivo; la spiegazione è dunque possibile, sia per la genesi sperimentale della legge, ossia per la continuità del fatto esterno col fatto ideale, sia per la continuità logica che si compie tra la rappresentazione e la ragione. Posta la continuità, ossia l'unità dell'essere e del pensiero, la legge ha già il suo primo valore rappresentativo; acquista valore esplicativo, sia per questa continuità iniziale, sia per quella ulteriore, che si attua seguendo le norme di ragione, come la precedente si attua seguendo le norme del metodo positivo.

La spiegazione, ch'è una funzione elaborata della legge, presuppone pertanto e oltrepassa la pura rappresentazione, e il giudizio del suo valore deve scaturire dalla valutazione critica dell'esperienza e della ragione. Ad essa è dunque prima guida l'analisi, la quale, scomponendo i fatti nei loro effettivi elementi, può permettere che si scopra poi fra questi fatti, relativamente elementari, quel rapporto fondamentale che dicemmo essere la ragione massima, esplicativa, d'ogni fatto concreto.

II.

La legge massima, esplicativa del reale, è nel rapporto costante e universale dei reali minimi, il che suppone anzitutto l'analisi, la distinzione tra fatto e fatto e degli elementi minimi del fatto complesso. La visione del fatto rifratta nei suoi elementi attraverso quel prisma, ch'è il metodo positivo, ci trasporta nel vero dominio della realtà, traendoci fuori da quello dei puri simboli. L'analisi, la distinzione, proseguita con criterio positivo, ha necessariamente un valore scientifico, perchè essa, così intesa, è la conseguenza naturale della distinzione, se così può dirsi, obbiettiva e certa. S'è possibile vedere come uno ciò ch'è molteplice, non è poi altrettanto facile, nè tampoco possibile (se si tolga il caso dell'illusione) vedere come molteplice ciò ch'è uno.

Le unità in cui per mezzo dell'analisi si risolve il molteplice, sono la materia prima della scienza, ma qui pure il simbolismo tende le sue reti, dalle quali ci deve salvare la nozione positiva di *unità*, di *fatto* in generale e di *fatto minimo* in particolare.

L'elemento ultimo, l'unità, a cui giunge il fisico, è la molecola, la quale poi per un'analisi mentale risulta composta di nuove, impalpabili unità, che sono gli atomi. Ma l'atomo è forse un'unità concreta? O è, invece, un dato astratto? E se è un

astratto, come presumere di ricostruire con esso quell'oggetto concreto, sperimentale, ch'è la materia? Tanto vale quanto ricostruire il reale col simbolo; tal è infatti ogni *Primo,* ogni *unità* che trascenda l'esperienza.

Se la nostra mente è così fatta che, giunti a un elemento minimo, a un *Primo,* al di là del quale l'analisi sia impotente a procedere, essa è tuttavia stimolata a varcare anche quel limite per giungere a un *Primo infinitesimo,* noi, secondando quest'inclinazione della mente, ci lascieremo sfuggire la realtà, e, con questa, ci sfuggirà necessariamente anche ogni vera spiegazione. In altri termini, se il *Primo infinitesimo,* inteso secondo quel significato ch'è espresso dalla sua adeguata definizione, è, in ultima analisi, un puro simbolo, vuoto di contenuto, come possiamo pretendere che esso sia l'elemento effettivo del reale? Come possiamo pretendere di ricostruire il reale, stabilendo dei rapporti concreti tra elementi che non sono concreti, o tra un astratto e un concreto?

Il *Primo infinitesimo* può essere concreto, reale? Ma in questo caso esso non è più propriamente un infinitesimo. Dobbiamo pertanto precisare il significato logico e il valore obbiettivo di quel *Primo,* con cui sia possibile ricostruire scientificamente il reale, e liberarlo quindi da quell'interpretazione che, riducendolo a puro simbolo, attribuisce poi a questo quel valore esplicativo che in nessun modo può avere.

L'atomo, che è il *Primo simbolico* per eccel-

lenza, come particella di materia è esteso, e intanto lo si subordina nella definizione, implicitamente, all'idea d'inesteso; e dunque, dato questo carattere contraddittorio della nozione di atomo, esso non può avere che un fine estetico, come, sotto un certo rispetto, il *punto* del matematico. È un simbolo ideale della materia, affatto diverso però da questa, ed è quindi un simbolo che ha valore rappresentativo, estetico, non già esplicativo, non potendosi ricostruire e spiegare l'esteso con l'inesteso. E che tale sia la natura della nozione di atomo non è dimostrato soltanto dalla definizione che se ne dà, ma anche dai varî attributi che, per puro arbitrio metafisico, si conferirono all'atomo. Per Locke, ad esempio, l'onnipotenza divina poteva ben conferire all'atomo l'estensione e nello stesso tempo il pensiero. Maupertuis riconosceva all'atomo un rudimento di sensibilità. Haekel, Lemaire, Roisel, Royer ed altri ammettono che nelle affinità elettive si manifestino rudimenti di sensazioni, di tendenze, di voleri. Per queste attribuzioni si pretende spiegare il complesso, come se l'atomo dopo ciò fosse tuttora un'unità semplice e non fosse invece esso stesso un'unità complessa. Esso diventa in tal modo una convenzione, una metafora, qualche cosa di puramente ideale; e non può essere scientifica la ricostruzione dell'essere, se si assume come elemento quest'entità simbolica e assoluta. Ma a che si riduce adunque il concetto dell'infinitamente piccolo, che invano noi ci sforzeremmo di abbandonare?

III.

Quando diciamo che un elemento è una quantità infinitesima, presupponiamo già ch'esso esista come realtà concreta: l'infinitesimo non è che un attributo di questa realtà. Se si affermasse che in quanto è infinitesimo, non è una quantità, svanirebbe nel nulla; l'uno è già ridotto a una quantità nulla, quando l'infinitesimo si assume come negazione di quantità. In questo caso, se si persistesse a ritenere di conservare ancora a quell'elemento una realtà concreta, si sostituirebbe inconsapevolmente al concreto di quell'elemento il concreto della parola *infinitesimo,* e si scambierebbe questo con quello. Quando adunque diciamo che un elemento è infinitamente piccolo, o intendiamo che esso sia pur sempre una quantità, e allora esso non è propriamente un infinitesimo; o persistiamo nell'attribuirgli il carattere vero e proprio d'un infinitesimo, e allora siamo vittime d'un'illusione.

Pensare vuol dire ***determinare, limitare, isolare*** un dato da ogni altro oggetto della mente; ma l'infinito è l'illimitato, l'assolutamente indeterminato ed è quindi *impensabile.* L'illusione per cui si crede di poterlo pensare, proviene, come dallo scambio che si fa tra la parola e l'idea, così anche dal tacito presupposto che l'infinito sia pensabile in quanto è il correlativo del *finito,* onde

si tende ad assegnare anche ad esso, allo stesso modo che al finito, un valore logico obbiettivo: ma, in tesi generale, quest'è un'alterazione d'ottica mentale, è un errore pari a quello di credere che esista per sè il *non-essere*, il *nulla*, solo perchè esistono l'*essere*, il *tutto* (1).

Devesi tuttavia distinguere il valore logico dell'idea d'infinito che si applica alla realtà, quando se ne afferma l'infinita grandezza, dall'idea dell'infinito, quando si applichi alla realtà per successive suddivisioni.

L'infinità dello spazio e del tempo, ossia dei rapporti di coesistenza e di successione, insomma l'infinità della natura, è un postulato filosofico che ha le sue basi nella scienza, ed è riconfermata dal principio della conservazione dell'energia: è quindi un postulato positivo. Ben diverso è il valore che ha l'idea di infinitamente piccolo. Quando infatti si dice che la materia o, meglio, l'energia cosmica è infinita, si pone l'attributo d'*infinito* quasi ad esponente di questa energia, la quale pertanto conserva la sua propria realtà. Dicendola infinita, si viene a dire che nello aggiungere successive quantità, grandi quanto si voglia, a una quantità fissa pur grandissima, noi non incontreremmo mai un limite, al quale ci dovessimo arrestare; e ciononostante quell'energia conserva la realtà sua, nè mai sva-

(1) Cfr. il mio vol. già cit.: *La crisi del positivismo*, ecc., e l'articolo: *Sur les idées générales*, in *Revue philosophique*. Parigi, maggio 1893.

nisce. Per contrario, nella suddivisione d'una quantità, piccola quanto si voglia, in altre quantità minori, noi pensiamo che giungeremmo a un punto in cui la realtà stessa svanirebbe. Perchè dunque ammetterne l'esistenza reale, quando fosse effettivamente svanita? Che ciò possa, anzi debba avvenire per il matematico, si comprende, dovendo egli dare alle sue argomentazioni essenzialmente razionali un valore compiuto; ma la finzione simbolica del matematico non può e non deve assumersi come elemento originario della ricostruzione positiva del reale: in questa ricostruzione non è lecito adottare finzioni, nè commettere arbitrî.

I razionalisti negano che sia illusoria l'idea dell'infinitamente piccolo e ammettono invece ch'essa esista veramente nel pensiero umano, e poichè non può trarsi dall'esperienza, la pongono come preesistente a questa, come idea innata, *a priori*, essenzialmente razionale. « Il est évident — scrive il Couturat (1) — que l'idée d'infini ne peut venir de l'expérience, car tous les objets d'expérience sont naturellement finis; elle ne peut pas être construite par l'imagination, car l'imagination ne peut que répéter et multiplier les données des sens, et elle ne produit par là que l'indéfini. Ainsi l'infini ne peut être ni perçu, ni imaginé; l'idée d'infini est donc nécessairement *a priori* ». E si dica analogamente, secondo il Couturat, circa l'idea di

(1) L. Couturat, *De l'infini mathématique*, pag. 540. Paris, Alcan, 1896.

grandezza: i numeri irrazionali provano che l'idea di grandezza è essa pure anteriore all'esperienza. « On n'aurait jamais pensé à inventer le nombre irrationel, si l'on n'avait eu à représenter que des grandeurs perçues, et si l'idée de grandeur elle-même était une notion empirique ». Forse non varrebbe meno il ragionamento inverso. Appunto perchè si è pensato a *inventer* l'idea di quantità irrazionale, si saranno avuti anche dei dati percettivi coi quali costruire questa idea. Ma, a parte questo, s'io penso una grandezza che pur dico impercettibile, ho un *pensato* che non può sfuggire a ogni determinazione, ho un *pensato* che oggettivizzo necessariamente come coesistente o successivo tra gli altri coesistenti e successivi. Se proprio volessi sottrarlo alle determinazioni comuni a ogni *pensato*, io finirei — ripetiamolo — per non aver più nulla del mio pensiero; non mi resterebbe più che il *flatus vocis* con cui designavo la mia idea.

Il Couturat, insistendo, osserva che l'idea di grandezza irrazionale, abbia o no un oggetto, come idea sussiste, ed è perciò un prodotto puro della facoltà della ragione. Ma egli dissimula così nell'idea dell'oggetto l'oggetto, nell'idea di grandezza la grandezza; egli afferma la grandezza anche dopo di averla implicitamente negata. Nè si dica che l'astrazione può superare ogni sensibile; non lo supererà mai tanto da rimanere senza contenuto alcuno, chè in tal caso cesserebbe di sussistere anche come idea astratta. Questo contenuto non può essere una grandezza non grandezza, un

sensibile non sensibile, un dato non dato; se è qualche cosa, dovrà pur appartenere all'ordine del reale.

L'infinitamente piccolo è dunque un'astrazione, il cui contenuto — se si vuol assegnare all'infinitesimo quel valore che denota la sua definizione — è soltanto apparente: e se dietro la parola *infinito* si cela, a così dire, un dato concreto, se per esso veramente si vuole esprimere una quantità, un reale minimo, dobbiamo concepire l'infinito come *indefinito,* come *indistinto.*

Non è vero, in ultima analisi, che le due idee d'infinito e di indefinito siano, come vorrebbe il Couturat, diverse l'una dall'altra. « Le fait seul — egli scrive — que l'on peut raisonner sur cette pseudo-idée et la discerner de l'idée voisine d'indéfini suffirait à prouver qu'elle a une autre valeur et un autre contenu que celle-ci » (op. cit., p. 540). Ma qui non tarda ad apparire l'equivoco.

L'indefinito può essere l'attributo d'un fatto o d'un oggetto particolare, quando i caratteri di questo fatto od oggetto appaiono incerti, confusi, indistinti. Può essere indefinita, ad esempio, per chi non abbia sufficiente cultura nelle scienze fisiche, l'idea di corpo gaziforme e del fatto dell'evaporazione. Ma non avviene diversamente per l'idea d'infinito, la quale infatti non si sa determinare più che con un simbolo, e di cui non si può dare fuorchè una definizione negativa.

IV.

Noi giungemmo così, attraverso l'analisi dell'idea d'infinito, a determinare il modo positivo per cui è possibile la ricostruzione dell'unità universale.

Abbiamo già detto come ogni spiegazione supponga e implichi l'analisi e la sintesi, e come quest'ultima (ch'è sempre relativa alla prima) muova dal dato ultimo dell'analisi; ma poichè l'elemento unico a cui si giunge, per il processo analitico, non può essere l'*infinitesimo* propriamente detto, è assurdo pretendere di ricostruire con un'astrazione vuota di contenuto concreto la realtà concreta, universale. Dobbiamo dunque ricostruire l'infinitamente grande con quell'indefinito o indistinto che è il fatto minimo, reale, concreto, quale risulta da una rigorosa analisi scientifica. Ne ciò basta.

Già dicemmo che spiegare vuol dire organizzare razionalmente gli elementi dei fatti secondo i loro rapporti; quel fatto minimo adunque che risulta dall'analisi scientifica, non deve assumersi in sè, isolato da ogni rapporto, ma ne' suoi stessi rapporti con altri fatti, ossia col suo proprio carattere di *efficienza.*

Procedendo regressivamente, dal distinto all'indistinto (da un tutto alle sue parti), « si trova che l'indistinto precedente, paragonato coll'indi-

stinto seguente, o di formazione più alta, presenta in sè minor varietà di composizione, e che questa va togliendosi sempre più, di mano in mano che si cerca nelle formazioni più basse. Ma non si arriva mai a vederla tolta del tutto (sia considerata nell'intima composizione, sia considerata nei suoi rapporti dinamici coll'ambiente), perchè la serie, anche nel senso regressivo, è infinita » (1). Orbene: la ricostruzione di qualunque reale o statico o dinamico è possibile solo quando, dopo aver proceduto nella distinzione regressiva fino a un fatto minimo (reale, non immaginario) che si assuma come *Primo* non assoluto, ma relativo (come la molecola del fisico, l'atomo del chimico, il protoplasma del biologo, la sensazione elementare o protoestema (Ardigò) del psicologo), si consideri questo *Primo* relativo e reale in relazione a molti altri fatti, e risultante dall'azione concreta e continua di molti fattori. Dobbiamo, insomma, assumere sempre un fatto minimo come complesso e per sè e per i suoi rapporti di efficienza, perchè l'infinitesimo assolutamente inteso è un dato metafisico, e inteso positivamente è un indefinito che non può, se mai, acquistare un valore definito se non in quanto lo si consideri come *complesso,* sia pure ritenuto relativamente minimo, e come *efficiente,* perchè così esige la nozione di *fatto.*

Dobbiamo ricomporre insieme più dati elemen-

(1) R. Ardigò, *L'unità della coscienza,* già cit., vol. V e VII delle *Opere filosofiche,* pag. 430. Padova, Draghi, '97.

tari nelle loro combinazioni diverse e rilevare lo sviluppo di energia che, derivando da queste combinazioni, ci dà formazioni relativamente nuove e progressivamente più complesse. Se invece si assumesse quel *Primo* elementare, supposto omogeneo e identico, come un *Primo* assoluto privo d'ogni eterogeneità, immutabile, la ricostruzione non sarebbe logicamente possibile, poichè nessun dato, per quanto minimo, possiamo pensare che — come più sopra si diceva — non si possa pensare alla sua volta preceduto da un dato ancora più indistinto, all'infinito. La ricostruzione non può muovere che da un dato relativo, convenzionale, complesso, sia come elemento statico, sia come elemento dinamico, senza di che essa sarebbe impossibile, anzi assurda come in matematica la produzione della quantità, partendo dall'addizione dello zero allo zero. Il tutto non può nascere dal nulla.

Il semplice è propriamente un'idea vuota di senso, e acquista un significato positivo solo quando si intenda come un relativo, e quindi non si escluda che ciò che si presume semplice sia invece un composto. Il semplice è un dato convenzionale, dipendente dalla relazione di proporzione (o di capacità di distinguere) tra l'uomo conoscente e la cosa conosciuta (1), così che la stessa cosa possa senza contraddizione considerarsi sotto un certo rispetto come un elemento e sotto altro rispetto come un composto.

(1) ARDIGÒ, op. cit., pag. 141.

Il semplice come assoluto è, per contrario, un dato fittizio, nè può attribuirsi ad esso lo stesso carattere di indefinito che all'infinito, poichè questo lascia e richiede la libertà di oltrepassare ogni limite, sia nell'ordine dei fatti minimi, sia nel fatto massimo della realtà totale, mentre il semplice suppone già che la distinzione si sia esaurita, e converte il dato indefinito, ma positivo, del fatto minimo o massimo, in dato metafisico.

Il composto, disse Leibniz, non è che un aggregato di più elementi, di più semplici, che sono tali in quanto mancano le parti: queste *monadi*, o elementi delle cose, sono necessarie a darci il composto, nè sarebbe possibile avere altrimenti l'estensione, la figura, la divisibilità. E invero la conoscenza è distinzione e questa suppone il composto e il semplice; ma il semplice relativo, non il semplice assoluto, metafisico, suppone il fatto minimo indefinito, non il fatto infinitesimo assoluto. Nel nostro pensiero il processo naturale non deve subire alterazioni tali che lo rendano fantastico.

« Nessun movimento — scrivevamo altrove (1) — ha per punto di partenza il punto matematico; nessuna molecola ha per elemento del suo comporsi l'atomo del metafisico ». E soggiungevamo: « *Semplice* equivale *non complesso,* ma il rapporto di questi due termini è, chi ben guardi, pari a quello di *essere* e di *non essere;* si dirà che esiste il

(1) G. Marchesini, *La crisi,* ecc., pag. 29.

non essere per sè stesso, solo perchè lo si può formulare? ».

La semplificazione del metafisico materialista, che vuole ricostruire la realtà universale con quel semplice assoluto che è l'*atomo*, non ha valore scientifico. Quell'atomo è un identico che per sè genera indifferentemente il fatto fisico, biologico e psichico, ma ciò contrasta con l'osservazione sperimentale per cui si rilevano fra questi tre ordini di fatti differenze reali.

L'idea di atomo metafisico è illusoria, ed è quindi vano credere che esso basti a ricomporre l'intreccio così mirabile e complesso delle cose e dei fatti. In esso si dissimula il contenuto sensibile, che per sè esclude l'indivisibilità assoluta e quindi toglie all'atomo, come a qualunque altra unità, il valore di *Primo assoluto*.

Anche riducendo la materia a forza, l'esteso a intenso, non si giunge a idealizzare il tutto, così da concepirlo come una successione che non implichi i fatti concreti succedentisi, quali sono in realtà gli stessi atomi o monadi, se ne esaminiamo senza preconcetti il valore psicologico. « Come la materia in generale, così gli atomi che la costituiscono, sono fenomeni, rappresentazioni; e come alla materia visibile, così agli atomi si può rivolgere la domanda: Che cosa siete al di là del fenomeno, al di là della rappresentazione, che cosa siete in voi stessi? » (1). In voi stessi, si può ri-

(1) Adolfo Faggi, *F. A. Lange e il materialismo*, pagina 36. Firenze, 1896.

spondere, siete nulla. Se il matematico, per utilizzarli ne' suoi calcoli, li considera come astrazioni, sono però astrazioni del reale, del concreto, e quindi un segno che ha natura fondamentalmente sensibile.

Che cosa sia un atomo o, in generale, un fatto minimo considerato come un infinitesimo, non lo può dire la matematica, ma lo dice la psicologia positiva, la quale appunto ci dimostra come la ricerca sull'unità assoluta dell'atomo conduce irrimediabilmente a trovare la sua non unità. Se l'atomo si concepisse come consistente in una certa quantità di durata o di tempo, implicando questa la divisibilità in parti, sarebbe giuocoforza ammettere delle parti del momento stesso e quindi pensarlo come unità non assoluta, ma relativa, vale a dire solo come l'intiero della somma delle parti, nelle quali si può dividere e delle quali conseguentemente deve constare (1).

L'Uno, inteso come primo, assunto come monade, concepito come atomo, è sempre un singolo fornito di attributi, di attitudini, di virtualità, di modi speciali di essere, che sono tutti delle fenomenalità, apprese sensitivamente e riferite l'una all'altra e accentrate intorno a un dato pur sensibile. In secondo luogo, l'Uno metafisico inesteso è un singolo molteplice dal lato dell'intensità, che gli è attribuita. Esso non è l'Uno più astratto dell'Aritmetica, ma l'Uno più concreto dell'atto della

(1) **Ardigò, op. cit., pag. 383.**

coscienza di sè, il quale è sempre la quantità dell'intensità determinata, onde si pone, in ultima analisi, un molteplice (1).

È assurdo che l'Uno esista *a priori* e che la esperienza altro non sia che lo stimolo occasionale al suo estrinsecarsi. Ciò suppone un mondo psichico affatto indipendente dal mondo materiale; suppone l'*apriorità* dello spirito sulla materia e l'origine trascendente delle idee, la quale dottrina non crediamo si possa accettare.

Il singolo della monade immateriale di Leibniz incontra le stesse obbiezioni che il singolo dell'atomo materiale, anzi l'Ardigò osserva che la logica di Leibniz solo apparentemente è più rigorosa di quella degli atomisti. L'atomo dei materiatisti diventa in Leibniz monade immateriale della sostanza di ciò che pensiamo, quando diciamo: « la mia anima ». Il sentimento, infatti, può pensarsi indivisibile, a differenza della materia; ma possiamo, dopo ciò, prescindere dalla sua intensità? E se questo non è possibile, dunque la monade non è indivisibile, poichè un quanto dell'intensità è sempre divisibile. Si aggiunga che in Leibniz si ha l'illusione dell'Uno statico, o di una sostanza spirituale, laddove si ha il caso invece di un continuo dinamico, ossia di una serie indefinita di atti (2).

---

(1) Ardigò, op. cit., pagg. 443-445, oltre i capitoli I e V della parte III.

(2) Idem, *ibidem,* pag. 222 e segg.

Insomma, si consideri la natura in generale, o la psiche in particolare, vale il principio splendidamente illustrato dall'Ardigò che « un dato qualunque non è mai tanto un tutto, che non sia anche la parte di un tutto maggiore, e non è mai tanto una parte che non sia in pari tempo anche un tutto, formato da parti componenti »; ma sempre a quest'idea d'indefinito universale corrispondono dati concreti; chè, se questa corrispondenza dovesse cessare, abbandoneremmo anche l'idea di indefinito universale.

V.

Sul concetto del *semplice* e del *fatto minimo* è utile insistere, sia perchè qui si consolida il primo dato della scienza, sia perchè dalla netta determinazione di questo concetto dipende quel qualunque valore che può avere la nostra ricostruzione esplicativa.

Il *Primo infinitesimo assoluto* è un Primo metafisico, simbolo d'una realtà che si pone e si nega nel medesimo tempo, simbolo dunque d'una contraddizione che esclude la possibilità d'un'esistenza obbiettiva. Giunti a questo simbolo noi ci troviamo per certo innanzi a un risultato logicamente definitivo, ma, come disse il Taine, « si l'on est à bout, c'est qu'on est barré soi-même le chemin » (1);

(1) TAINE, op. cit., vol. II, pag. 15.

è, infatti, un risultato fittizio, che la filosofia scientifica non può accettare; è l'entificazione arbitraria di un astratto, il cui contenuto o è nullo o si risolve in elementi concreti, che contraddicono alla logica natura del simbolo; è una semplificazione arbitraria, che ripugna all'ufficio della filosofia, ch'è di ricostruire la realtà con elementi che siano semplici solo relativamente e non assolutamente, perchè il semplice *assoluto* è un non-reale.

Come notavamo altrove: « nel semplice il complesso deve riflettersi logicamente, come vi si riflette realmente; il *pensiero logico* deve riflettere le qualità più generali del *composto reale*, i rapporti suoi di coesistenza e di successione, ossia di spazio e di tempo; non dev'essere, insomma, un'astrazione pura » (1). Il semplice deve connettersi naturalmente col complesso e costituirne una parte essenziale, chè, altrimenti, esso non potrà punto divenire elemento di spiegazione e dato di scienza. Esso non deve equivalere a mezzo di *riduzione*, ma di *ricostruzione* della realtà; ora, come può questa ricostruirsi se non con i suoi elementi reali, concreti? La realtà ricostruita dovrà poi essere Una, ma la sua sintesi unitaria non può essere rappresentatata dall'Uno elementare, bensì dall'Uno organico della molteplicità, dall'Uno della totalità idealmente organizzata.

Il puro elemento iniziale della realtà non può valere fuorchè come *mezzo*. La semplificazione

(1) Marchesini, *La crisi*, ecc., pag. 25.

massima non consiste pertanto nel rintracciare un elemento infinitesimo, ma nel ricostruire, con un Primo relativo e positivo, la realtà mediante la legge più universale e quindi più vera: il semplice, fine della scienza, è la stessa unità cosmica, in cui il simbolo scompare.

Per Leibniz esistono sostanze semplici, perchè esistono le sostanze composte; e mentre queste sono offerte confusamente al senso, quelle invece si manifestano chiaramente alla ragione; l'idea del semplice è dunque un'idea chiara e distinta, epperò vera. Veri elementi delle cose sono quei semplici che si dicono *monadi*, punti metafisici, fòrze indifferenziate, originarie, che sono anche fornite di attività rappresentativa.

La Ragione, per Leibniz, dovendo prevalere sul senso, e la monade essendo, d'altronde, un' esigenza della ragione, dobbiamo affermarne l'esistenza contro i dati sempre complessi del senso. Senonchè, donde attinge la ragione il proprio oggetto se non dal senso? Come si può dunque ragionevolmente negare il sensibile, negare, cioè, per un atto prepotente della ragione ciò che il senso ci presenta? Il composto, che è il dato del senso, è la negazione del semplice; la ragione, ponendo il semplice, nega quindi il senso, ma nega in pari tempo sè stessa, perchè senza il senso non esiste la ragione, e ciò che diciamo razionale altro non è che un'elaborazione (non già una negazione) del sensibile.

Ed è poi con questo argomento che, a nostro

giudizio, si risolve la seconda antinomia kantiana, che ci limitiamo a riportare nella tesi e nell'antitesi. La ragione dice: « Ogni sostanza composta, nel mondo, consta di parti semplici, e non esiste che il semplice, o ciò che di questo si compone ». E il senso contrappone: « Nessun composto consta di parti semplici, e non esiste nel mondo alcunchè di semplice ». L'antitesi e la tesi, l'antinomia cadono di per sè, se tra senso e ragione, nella concezione del reale, quale è posta dalla filosofia scientifica, non vi è antitesi, ma accordo. L'accordo tra senso e ragione, nella questione del semplice, si ottiene rinunciando al semplice metafisico, ossia al semplice assoluto, come dato in realtà fittizio, non potendo la ragione liberarsi mai in maniera assoluta dai dati del senso e quindi dalla nozione della complessità. L'accordo, in altri termini, è, a nostro giudizio, rappresentato, come vedremo meglio nel successivo capitolo, dal concetto positivo del *fatto minimo* nella continuità universale. Qui intanto aggiungeremo una considerazione sull'influenza che hanno certe inclinazioni della mente sulle semplificazioni filosofiche. Esse trovano nel pensiero matematico uno stimolo che il più delle volte reputiamo dannoso.

Quando lo spirito matematico sia penetrato nelle ricerche filosofiche, è, diremmo quasi, inevitabile una interpretazione metafisica o, almeno, semplicistica della realtà. L'amore del semplice e del rigoroso riduce fatalmente al dominio delle idee pure, delle formule rigide, a cui invano si cerca di dare

per contenuto l'infinita complessità della natura. La soluzione del problema filosofico diventa allora idealistica e parziale, e, in gran parte, arbitraria; il problema filosofico finisce quasi per ricevere, nella stessa tesi, un'impronta puramente estetica, che poi si fissa anche nella soluzione del problema. Le soluzioni che o sono complicate per sè stesse, o riconoscono la complicazione obbiettiva della natura, rischiano di essere respinte *a priori*. La mente educata al senso matematico — che persistiamo a credere non sia onninamente il senso positivo della realtà — si appaga facilmente di soluzioni semplici e rigide, e trova nel simbolo matematico il simbolo filosofico, con la virtù esplicativa, definita e concreta, che realmente non ha, e che devesi invece ricercare nel fatto obbiettivo, per il tramite del fatto minimo, non astratto, ma concreto, non puramente ideale, ma obbiettivo e reale.

CAPITOLO II.

Unità e continuità.

Sommario. — **I. Identità e varietà. — II. Concetto generale della continuità del pensiero col fatto bio-fisico. — III. L'universalità del fatto psichico. — IV. Critica dei concetti di *attività e passività* e di *derivazione*. — V. Il principio della *continuità* e il *fatto minimo*. — VI. Riassunto della parte IV.**

I.

Non crediamo accettabile altra forma di unificazione filosofica che non sia quella risultante dalla continuità dinamica, obbiettiva, dei fatti, da noi altrove e più volte illustrata (1). Mediante questo principio si conserva, secondo il nostro giudizio, ai reali la loro distinta obbiettività e natura, insieme a quel fondamentale rapporto in cui ha,

(1) Cfr. il mio *Saggio della naturale unità del pensiero*. Firenze, G. C. Sansoni, 1895; *La crisi,* ecc., già citata, e *Il fatto minimo e la continuità naturale,* in *Rivista di filosofia, pedagogia e scienze affini* (1899), sopra citata.

come dicemmo, la sua ultima ragione ogni avvenimento. Si conserva, insomma, al fatto la sua complessa realtà, prima condizione perchè il pensiero dell'essere corrisponda all'essere. Le differenze caratteristiche esistenti, ad esempio, tra materia, vita e spirito rimangono, per quest'unificazione, inalterate, nè tuttavia impediscono che della realtà universale, in cui queste tre forme si esplicano, si abbia un concetto unitario, analogo all'unità del mondo. Le lacune che possono apparire nel pensiero non sono, per questo, anche nella realtà, nella quale, invero, non sono concepibili; la continuità è una necessità logica, perchè è anzitutto una necessità di fatto; mezzo a stabilirla è il *fatto minimo*. Intanto però giova posare la nostra riflessione sulla varietà infinita del reale, che è il primo dato imprescindibile della ricostruzione esplicativa.

Le ricostruzioni parziali, ufficio delle singole scienze, non sono che il necessario sostrato della ricostruzione filosofica, l'oggetto della quale è più ampio, riguardando non una parte sola dell'essere, ma l'intiera realtà cosmica. Tuttavia è vano presumere di ricostruire e di spiegare questa realtà, o prescindendo dai risultati parziali delle scienze, o attenendosi soltanto a un risultato parziale, dimenticando gli altri.

Le scienze, trattando ciascuna una porzione della realtà, possono contribuire alla concezione filosofica, unitaria, del reale, in quanto questa rifletta in sè il vario, il molteplice delle scienze e della

natura. Le differenze meritano non minore riguardo, se sono differenze di fatto, delle somiglianze; il criterio positivo del fatto, in quanto vario e molteplice, deve correggere l'arbitrio logico delle unificazioni astratte, e correggere la miopìa, dirò anzi il presbitismo, di quei filosofi, i quali pur avendo sott'occhio il fatto complesso, vogliono ad ogni costo spiegarlo con quel *Deus ex machina* che è il *semplice* metafisico, unificando in questo la reale molteplicità degli avvenimenti naturali.

La ripetizione meccanica d'un elemento identico, sia pure non metafisico, ma naturale, non ci può spiegare il vario, il diverso, perchè così noi verremmo a negare il diverso nel medesimo tempo che, pretendendo di spiegarlo, lo presupponiamo. La varietà è un dato sperimentale, sia in quanto si riferisce ai fatti, sia in quanto ne riguarda i rapporti: l'identità in natura non esiste, e nel nostro pensiero non è che un'astrazione. Lo stesso fatto minimo, come minima realtà naturale, è vario, chè, come identico, esso pure sarebbe un astratto, com'è un astratto il movimento se si concepisca non specializzato in un particolare fatto concreto. La realtà, insomma, dev'essere pensata com'è veramente, e le ragioni del nuovo e del vario, che essa ci presenta di continuo, devono essere ricercate non in un presunto identico, ma in un nuovo rapporto, nei nuovi caratteri che va assumendo il fatto complesso, nell'universale dinamismo della natura.

È inconcepibile che, dato un fatto nuovo, gli elementi di esso rimangano identici a ciò che sono isolatamente considerati, o come fattori di altro fatto diverso. Ricorreremo, per chiarire il nostro pensiero, al solito esempio della sintesi chimica. A quale punto del processo di sintesi l'ossigeno e l'idrogeno diventano il nuovo corpo che dicesi acqua? La risposta è data dall'esperienza: dal punto in cui avviene la combinazione chimica dei due elementi, quando l'uno stia all'altro in una proporzione definita. Dunque la sintesi è nella loro continuità. E poichè questa continuità è nulla all'infuori dei corpi o elementi continui, ne risulta che il fatto nuovo della sintesi si risolve nel nuovo essere dei due elementi, i quali non sono più dunque, in quanto continui, quali erano separati. Non potremmo comprendere il nuovo composto, se ponessimo che gli elementi costitutivi, l'idrogeno e l'ossigeno, fossero assolutamente, nel composto, quali sono in sè stessi.

Quest'osservazione vale come principio generale necessario a intendere i processi dinamici delle formazioni naturali. Un elemento anche identico, ripetuto infinite volte e pur partecipando a infinite combinazioni, non può spiegare il diverso, come non può rappresentarlo. Alle varie combinazioni non corrispondono fuorchè forme diverse di posizione, di figura, non fatti, prodotti nuovi. Se pertanto noi riducessimo il reale al vario combinarsi di elementi identici, noi perderemmo, in ultimo, con questa concezione, la nozione del vario

qualitativo, ch'è non meno reale del vario quantitativo.

Il pensiero — passiamo ad altro esempio più prossimo al nostro fine — non è movimento; dunque nessuna *combinazione* di elementi (che implica il movimento) può essere sufficiente a ricostruirlo e a spiegarlo. Posto che questi elementi siano identici, la varietà del pensiero totale potrebbe risultare dalla varietà delle loro combinazioni; ma ripetiamo che il concetto di combinazione è del tutto metaforico, analogico, simbolistico, ond'esso può servire a darci un'idea rappresentativa del pensiero (come quando si dice il movimento, l'orientarsi, il fissarsi, ecc., del pensiero), ma non mai un'idea radicalmente esplicativa. È poi vano ricercare la genesi del pensiero in un ordine di fatti che non sia il pensiero stesso. Il pensiero non può che constatare sè stesso, non può negarsi, come non si può negare la propria vitalità per constatarne la genesi. A vedere come il pensiero origini, si richiederebbe ch'esso cessasse di sussistere, per cogliere il momento differenziale in cui dal non-essere passa all'essere; ma questo, se fosse possibile, proverebbe nell'uomo la possibilità del miracolo. Come dunque si concepirà l'unità del pensiero con la realtà fisico-chimica e biologica? Il grave problema c'indurrà a ritornare anche su alcune considerazioni qui soltanto accennate.

II.

Noi non possiamo cogliere il momento del passaggio, naturalmente evolutivo, dalla materia, ossia dal fatto meccanico e fisico-chimico, al fatto biologico; e tutte le ipotesi con cui si è tentato di spiegare meccanicamente la vita, si spuntano nell'inconcepibilità, male dissimulata, di questo passaggio. Ciò forse è anche dovuto al fatto che noi, per concepire l'origine della vita, non possiamo prescindere dal sentimento della vita che in noi perdura, sebbene questa non sia una difficoltà tale che escluda *a priori* la ragionevolezza dei tentativi che si fanno per ricostruire la vita con mezzi meccanici. La difficoltà della ricostruzione del pensiero è assai più grave e assolutamente insuperabile, perchè il pensiero non può ricostruire sè stesso, senza incominciare col porre la propria realtà.

Tuttavia è logico ritenere che tra la materia e la vita e tra la vita e lo spirito non esista soluzione di continuità, e che quest'ultima sia rappresentata dal fatto minimo, benchè inafferrabile. Noi non possiamo affermare di questo fatto minimo, che può dirsi un fatto-limite, che sia nè puramente fisico, nè puramente biologico, nè puramente psichico, perchè, in tal modo, creeremmo la discontinuità là dove, invece, le esigenze della ragione e i dati dell'esperienza impongono di riconoscere la

continuità. Essa sfugge necessariamente a una precisa determinazione. Se non sfuggissero alla nostra determinazione concettuale i fatti minimi che collegano fra loro la materia, la vita e lo spirito, noi dovremmo essere successivamente pura materia, pura vita e puro spirito. La nostra personalità risultando invece dall'integrazione di questi tre ordini di fatti, non ci è possibile astrarre così da due di essi, che l'altro appaia nettamente. Ma questa inscindibilità è poi una riprova della continuità dei tre ordini di fatti; il nostro essere non ne sarebbe la sintesi se i tre ordini di fatti non potessero unificarsi e non fossero in effettiva continuità fra loro. Il nostro pensiero conoscitivo deve dunque affermare, per lo stesso processo del suo prodursi, la continuità, postulando come elemento di essa il fatto minimo. Se vogliamo ricomporre la storia d'un minerale, d'una pianta, d'uno spirito, siamo costretti a unificare di questa storia i singoli momenti successivi, considerandoli come continui; perchè questa continuità dovrebbe spezzarsi quando dal minerale si passa alla pianta e dalla pianta all'uomo?

Contrasta assolutamente con le norme del metodo scientifico astrarre, nella ricostruzione esplicativa di un fatto, dai suoi fattori; ora, se si concede che nella materia inorganica si contengano dei fattori dell'individuo organico, e che in questo esistano dei fattori della vita psichica, non possiamo astrarre da questi fattori. La spiegazione compiuta si ottiene *integrando,* non già *isolando;*

l'astrazione è uno strumento iniziale di ricerca, il mezzo ultimo di spiegazione. Così, ad esempio, se lo studio della sensazione può farsi, almeno in parte, prescindendo dallo stimolo, quando poi si debba spiegare il prodursi della sensazione, non è più lecito prescindere dallo stimolo, e non stabilire un rapporto dinamico, di continuità, tra questo e l'effetto della sua azione sull'organismo. Ma il momento di questo passaggio dal fatto fisico al fatto psichico? È vano ricercarlo, perchè, lo ripetiamo, non può apparirci nè come fatto puramente fisico, nè come fatto puramente psichico, e ci manca, d'altronde, la nozione di un fatto intermedio; il fatto psico-fisico è in realtà la somma, o, meglio, la successione di due fatti.

Del resto si ha una prova indiretta della continuità universale, anche considerando la vita psichica ne' suoi rapporti attuali, per i quali sussiste. Infatti, il nostro pensiero o è retto da un principio trascendente, ed è affatto accidentale la relazione sua con l'organismo, e con ciò noi presumeremmo di spiegare un fatto naturale (quale è il pensiero) uscendo dalla natura, e incontreremmo le difficoltà che facemmo rilevare trattando dell'anima; oppure la causalità psicologica si connette alla causalità fisica e biologica, e non si può immaginare tale connessione se non come continuità. Ma allora ogni momento psichico risponde a un momento biologico e, nel medesimo tempo, a un momento fisico; e per il principio d'identità dovremo concludere che la natura rispettiva

dei fatti fisico, biologico e psichico è tale che sussistono per la continuità loro progressiva; ossia, poichè essi compongono quello che si dice *natura*, ne conchiuderemo che la continuità è la legge universale della natura.

Riguardando, a questo proposito, il rapporto del fatto psichico col fatto bio-fisico, è necessario correggere un concetto che noi riteniamo pregiudizievole. Si crede da alcuni che a ogni scossa nervosa (*shocks*, Spencer) debba corrispondere uno stato minimo mentale. A noi pare che il fatto minimo mentale possa sussistere come continuo con i fatti cerebrali, anche se questi, anzichè uno, sono molti e, anzichè minimi, sono, a così dire, massimi. La determinazione, varia a seconda della natura e dello stato dell'organo, dell'intensità e dell'estensione dell'eccitamento nervoso centrale necessario perchè si produca il fatto psichico, è un problema di psico-fisica, la cui risoluzione non infirma, a nostro giudizio, la legge della continuità, perchè non crediamo che un fatto psichico minimo debba corrispondere all'attività di un elemento minimo della sostanza nervosa. Tale proporzione non è scientifica e non può valere che come forma simbolica di semplificazione provvisoria. La psicologia non trae forse da questi concepimenti simbolici maggior profitto che dalle concezioni metafisiche. La teoria, ad esempio, dell'archi-cellula, della cellula pontificale (detta la teoria del *polizoismo* o del *monadismo multiplo*), su cui agirebbero, influenzandola, le altre cellule,

le quali sarebbero dunque da essa rappresentate con stati psichici successivi che corrispondono alle loro modificazioni fisiche, non ha scientificamente maggior valore del monadismo leibniziano e della teoria spiritualistica, per cui, date due o più idee, a spiegarne la sintesi, si suppone che agiscano sopra una terza entità, l'*anima*, la quale quindi produce e possiede l'*idea composta*.

Non valgono, queste teorie, l'una più dell'altra, perchè tutte, mentre rispondono a un'esigenza logica e mirano a rendere intelligibile un ordine di fatti che, altrimenti, parrebbero inesplicabili, convertono il simbolo, la metafora, in dato scientifico. La teoria della continuità ha invece il vantaggio di essere in pari tempo, a nostro giudizio, l'espressione immediata della nostra coscienza e, nello stesso tempo, il risultato della critica; in questo suo carattere, per cui si accordano l'intuizione e il pensiero riflesso all'infuori di ogni concezione simbolica, sta la sua migliore garanzia. Occorre pertanto liberarla da ogni residuo metaforico, e a tal fine, riguardandola nella vita psichica, gioverà distinguerla dalla *combinazione*, al quale concetto accennavamo anche più sopra.

Gli elementi psichici costituiscono i fatti psichici più complessi per la loro continuità, e non già, lo ripetiamo, per una pura combinazione meccanica. Le unità psichiche elementari si svolgono, ossia si succedono, in maniera che si riassumono nella figura determinata del fatto psichico concreto solo per la loro continuità. Come non sarebbe vita

quella che si risolvesse in un infinitesimo del tempo senza rapporto di antecedente a conseguente, così non è pensiero, non è stato psichico quello che, per avventata ipotesi, consistesse in un fatto psichico minimo, del tutto staccato dalla serie. Lo astratto non è il concreto; e il concreto è sempre il dato di una serie, l'elemento di un ordine, il momento di una corrente, la forma di un divenire. La concezione, adunque, del fatto psichico non può sciogliersi: 1° dal fatto minimo, o *protoestema* (Ardigò), la cui coscienza è soltanto indiretta e che si presuppone per un'imprescindibile esigenza logica; 2° dalla legge della continuità dei fatti psichici minimi.

Sotto un certo rispetto può ritenersi che sia legittimo affermare che i fatti psichici minimi si combinino, ma le ragioni esplicative dei fatti psichici complessi non si possono — come si disse — ritrarre dalla loro continuazione. Avviene in ciò come nella chimica, dove le sintesi nulla spiegano, mentre esse stesse hanno bisogno d'essere spiegate; e si spiegano infatti, benchè in forma che sa di metafora, con le *affinità elettive*. Come potremmo presumere di spiegare i fatti psichici complessi, unicamente dichiarando che sono combinazioni? Piuttosto, determinata la loro complessità, si dovrà ricercare perchè, se mai, si *combinino*; e questo *perchè* non può non essere, se si deve superare il momento rappresentativo della spiegazione, la continuità dinamica dei loro elementi, la quale noi riteniamo sia per il psicologo un ele-

mento esplicativo, analogo a quello dell'affinità per il chimico.

Accettando nel suo più proprio significato il concetto della *combinazione psichica,* che altro si è ottenuto se non di rappresentare simbolicamente più elementi nella loro unità? Essa equivale alla distinzione che si facesse de' varî colori che compongono, mescolati in certe proporzioni, le tinte del quadro, distinzione che nulla dice dell'impressione che il quadro con le sue tinte produce sui nostri occhi e sul nostro spirito. Questa impressione visiva ed estetica è un fatto che ha senza dubbio le sue ragioni, i suoi antecedenti causativi, ma perchè questi antecedenti abbiano come conseguente quella impressione, e non un'altra, noi non lo potremmo apprendere mai dalla pura distinzione dei varî colori. Analogamente si dica dei fatti psichici. Noi sappiamo che una serie psichica mette capo a un dato fatto che, divenendo oggetto dell'analisi, appare complesso, perchè a costituirlo concorrono i momenti precedenti della serie. Allora diciamo che questi momenti sono gli elementi del fatto psichico complesso, e metaforicamente soggiungiamo che questi elementi si sono *combinati.* Il concetto di *combinazione* ci ha servito come strumento logico, come forma simbolica che ci ha dato il risultato dell'analisi, ma ciò non basta. Il concetto positivo della continuità di quegli elementi nel loro prodotto deve sostituire, nell'intento esplicativo della scienza, quello della pura combinazione. Si ha con questo altresì il notevole

vantaggio che, mentre questa indurrebbe a rappresentarci i fatti psichici complessi, come un insieme meccanico di elementi statici, il concetto della *continuità* mantiene inalterato il carattere dinamico dei fatti psichici e ci offre pure la ragione positiva del sentimento del dinamismo psichico.

III.

La continuità dei fatti, universale, lungi dal confonderli in un'unità metafisica semplice o in un'unità apparente e caotica, ne mantiene fisse le differenze quantitative e qualitative, e distinti i momenti successivi. Essa dunque è in perfetta contrapposizione con quelle dottrine che, prescindendo dalle naturali differenze esistenti tra i fatti, considerano un dato fatto d'ordine evolutivamente superiore, ad esempio il pensiero, come universale. Su questa teoria, detta del *pampsichismo,* sarà utile soffermarci alquanto, perchè se riconosceremo ch'essa non ha basi sufficienti a sorreggerla, ne sarà indirettamente convalidata la teoria contraria della varietà nella continuità e della continuità nella varietà.

La teoria del pampsichismo fu recentemente rinnovata da due ben noti filosofi, il Fouillée e il Tarde, col loro *psichismo,* con le loro *monadi* che sentono e appetiscono (Fouillée), desiderano e credono (Tarde), i quali ripristinerebbero così, dal loro punto di vista, la monadologia leibniziana.

Leibniz, infatti, a que' suoi *primi assoluti* che, seguendo il Bruno, chiamò *monadi*, annetteva percezione e appetizione. Alla vita si aggiunse l'anima e a quest'anima universale si attribuirono proprietà umane. Un occhio assai perspicace, notava il Leibniz, vede il minerale stesso organizzato in tutte le sue parti, e sotto il superficiale riposo, generato dall'equilibrio delle molecole, vi coglie le pulsazioni della vita e della coscienza.

Questa è scienza o arte? Noi crediamo col Faggi che sia più arte che scienza (1); crediamo che sia un gioco di fantasia più che una suprema esigenza filosofica, come la fama degli autori e la loro stessa difesa potrebbero far sospettare.

La teoria dell'evoluzione non comporta — scrive il Fouillée — che fra insensibilità e sensibilità, incoscienza e coscienza, esista un abisso assoluto. « Le passage de l'inconscient au conscient serait un saut brusque de l'hétérogène à l'hétérogène, une sorte de création » (2). Dunque, come un movimento non può venire che da un altro movimento (Leibniz), così una percezione non può venire che da un'altra percezione, e la percezione è quindi un fatto universale. L'unica differenza è nel grado di intensità: « Il est rationnel, pour ne pas admettre en nous une sorte de création ou d'apparition subite, de repandre la conscience elle-même

(1) Faggi, *Monadologia e sociologia,* in *Rivista di storia e filosofia del diritto,* ni 5 e 6. Palermo, 1897.

(2) Fouillée, *Le mouvement idéaliste,* pag. 294.

dans les éléments; en s'ajoutant l'un à l'autre, ne font que la rendre intense, distincte, à la fois variée et centralisée. Il y a conscience diffuse et conscience concentrée, mais il est inutil d'imaginer en nous une région entièrement obscure, où la conscience n'existerait pas ».

Nella nostra psiche non v'ha mai assoluta incoscienza, oscurità completa: le pretese tenebre non sono che luce meno viva. « Nous ne pouvons pas plus sortir de la conscience que de nous » — e questa coscienza è dovunque. — « Il en serait de même si nous pouvons pénétrer dans les choses qui nous environnent; partout, sans doute, nous retrouverions la sensibilité. Comme les rayons Roertgen, la conscience traverse tout et pourrait tout éclairer sous des conditions que nous ne saisissons pas. Si le cerveau n'est que l'héritier de la moëlle, la moëlle n'est que l'héritier des propriétés du protoplasma. L'induction doit donc s'étendre plus loin encore, et on peut dire que le protoplasma lui-même est l'héritier des propriétés inhérentes aux éléments de toutes choses: ces propriétés ne pouvent être que les rudiments de la sensibilité et de la mobilité » (op. cit., pag. 296).

La continuità tra fatto e fatto implica adunque per il Fouillée l'identità sostanziale dei fatti, la quale teoria non ci pare dissimile da quella di chi dicesse che, non potendo noi percepire un suono se un corpo non vibra e se le vibrazioni non sono trasmesse al nostro orecchio, perciò il suono come tale esiste anche nelle vibrazioni esterne

dell'etere e nel corpo vibrante. Le monadi di questo sono infatti per il Fouillée fornite di sensibilità e di appetito. Se la sensibilità nostra non può derivare che da sensibilità *(qualis effectus talis causa)*, dunque anche le monadi vibranti d'un corpo qualunque hanno una sensazione, sia pure rudimentaria, del proprio suono!

Il Fouillée trova assurdo che il fenomeno della sensibilità appaia improvvisamente, e perciò trova necessario cadere nell'altro assurdo di ammettere la coscienza e la sensibilità là dove l'occhio anche più perspicace non può vedere che fatti di altro ordine. Piuttosto che ammettere codesto assurdo, egli dice: « Il est beaucoup plus rationnel d'admettre le parallélisme universel du physique et du mental, ou plutôt leur unité essentielle, qui fait que le pur physique d'apparence est encore un rudiment du mental, et que le pur mental d'apparence est encore physique par son côte extérieur » (op. cit., pag. 297). Ma codesto parallelismo, tolte le relazioni di dipendenza, quali quelle che intercedono fra il cervello e il pensiero, diventa dualismo. Se nel minerale si pongono le condizioni prime del fatto della vita e del pensiero, si rileva un fatto sperimentale inoppugnabile, dappoichè le azioni degli elementi fisico-chimici concorrono necessariamente a produrre i fenomeni biologici e psichici. Però questo non dimostra la universalità del fatto evolutivamente più complesso. Nel minerale non possiamo riconoscere più che una prima condizione della vita e del pensiero;

non abbiamo prova alcuna per ammettere che il sentimento appetitivo esista dappertutto come *riflesso mentale,* che, cieco da prima quanto al suo fine, quando poi sia soddisfatto, provochi il desiderio, ossia l'appetito cosciente di sè e del suo oggetto (1). È illogico che ciò che a noi appare più complesso, come il fatto psichico e sociale, diventi l'essenza del fatto che reputiamo per l'analisi sperimentale meno complesso, quale il fatto fisico: è illogico spiegare il semplice per il complesso, anzichè il complesso per il semplice (2).

L'abisso spaventa: « Croir, avec le positivisme, que ce qui appartient à la nature humaine ne appartient pas à la nature des choses en général, que ce qui est profondement subjectif n'est pas par cela même objectif, c' est creuser un abîme infranchissable entre l'univers et qui reproduit l'univers..... Dès que nous objectivons, nous subiectivons du même coup l'object » (3). Infatti l'oggetto, in quanto pensato, diventa un fatto psichico, soggettivo; e il soggetto, in quanto pensante, proietta nelle cose la virtù sua, rendendole razionali, intendendone i rapporti; ma l'idea del fatto fisico e de' suoi rapporti è pur sempre nel soggetto, non già nell'oggetto, e in lui, nel soggetto, sono le condizioni necessarie al prodursi dal fatto ideativo. L'oggetto è lo stimolo della sensazione,

(1) **Fouillée, op. cit., pag.** 293.
(2) **A. Faggi, op. cit.**
(3) **Fouillée, op. cit., pag.** 288.

la quale ha caratteri suoi propri, tali che non si possono confondere con quelli fisici, dell'oggetto. « La mentalità — scrive l'Ardigò — è un fatto che si verifica nell'animalità, e in modo speciale nell'uomo, come il peso del corpo. Se esco dal corpo, non posso più trovare il peso; così la mentalità uscendo dall'uomo » (1). « La sensazione è un fenomeno, che non può avverarsi se non per l'organismo e per la funzionalità cerebrale; a quel modo che pel riscaldamento si esige la massa materiale, e per la vegetazione e la vita si esigono la pianta e l'animale. Nessun dubbio quindi che la supposizione di un pensiero, che esista senza il lavoro del cervello, e prima e fuori di questo, contraddica assolutamente al fatto e sia per ciò positivamente un assurdo scientifico » (2).

L'universalità del fatto psichico è una soluzione metafisica che travisa la continuità naturale, e si può anche dire una soluzione dogmatica. Parve una soluzione inevitabile a concepire la stessa evoluzione, perchè un'evoluzione a scatti, discontinua, pareva contraddire allo stesso concetto fondamentale di evoluzione. Si ammise pertanto che una qualche forma di coscienza abbia esistito fin dalla prima origine delle cose, e in questo *ilozoismo atomistico* si credette rinvenire l'unico porto di salute della dottrina della continuità. Ora, se dal lato logico questa teoria, che riporta al-

(1) ARDIGÒ, op. cit., pag. 440.
(2) IDEM, *Il Vero,* vol. V delle *Opere filosofiche,* pag. 506.

l'atomo originario la psiche, quasi « *pulviscolo mentale* » (la frase è del James), o *nebulosa* della coscienza, appare perfetta, dal lato dell'esperienza è non solo controversa, ma contraddittoria e arbitraria, e implica inoltre un concetto della continuità diverso da quello che la critica dell'esperienza comporti. La continuità, si dice, è perfetta nel simile, mentre nel vario logicamente si fissa il discontinuo. Il vario è numerabile, e ogni enumerazione è discreta, perchè discrete sono le unità che successivamente si distinguono. Ma è forse il simbolo numerico che deve decidere il problema della natura? L'enumerazione è mezzo affatto soggettivo di assumere e d'interpretare l'essere; la continuità, se esiste (e che esista lo dimostra anche la virtù profetica che quest'idea rivelò nel progresso della scienza), non riconosce alcun artificio di simboli e richiede d'esser intesa con assoluto rispetto ai diritti dell'idea positiva.

IV.

A rendere il principio della continuità quanto più ci è possibile determinato e preciso, ci sembra opportuno eliminare due concetti del pari erronei, che s'insinuano nella concezione del reale e che attingono appunto la propria erroneità dalla forma simbolica di cui si rivestono: il concetto di ***passività*** e quello di ***derivazione,*** i quali equivalgono, nell'ordine obbiettivo rappresentato dalla filosofia

dell'essere, agli altri concetti che più sopra abbiamo analizzati e respinti. Il concetto della continuità risponde al fine esplicativo, in quanto si eleva al di sopra di questi e agli altri modi simbolici d'intendere i fatti e i loro rapporti.

Il dualismo dell'essere e del pensiero che si risolve, in ultima analisi, nell'antitesi, scende specialmente, come notammo, dal concepire l'uno e l'altro come entità statiche, ciò ch'è comune anche a opposte dottrine. Quelli che affermano che il pensiero si modella sulle cose e quelli che dicono che le cose si modellano sul pensiero, assumono, infatti, in comune l'idea di *modello,* che implica la stabilità, a cui all'incontro non può soggiacere nè l'idea dell'essere, nè l'idea del pensiero, perchè l'essere e il pensiero sono essenzialmente divenire, processo dinamico, continuità di fatto. L'unità statica è unità rappresentativa; l'unità del divenire non può non essere dinamica, e solo a questa condizione può dirsi unità esplicativa, ossia la legge massima a cui possa assurgere la filosofia e da cui possano derivarsi le leggi particolari delle scienze.

Il dualismo del pensiero e dell'essere comprende un dinamismo parziale, se dei due termini si ponga l'uno come attivo e l'altro come passivo. Fissate da prima le immagini dei due termini come immobili, si pensa, infatti, che l'uno di essi agisca sull'altro, il quale è pensato come passivo. Ma esiste veramente nelle forme della natura ciò che diciamo passivo?

L'uomo avverte in sè stesso sensazioni, sentimenti ed emozioni, ch'egli riceve, come si suol dire, dalle cose, epperò considera sè stesso, sotto questo rispetto, come passivo, e le cose come attive. Avverte pure com'egli agisca sulle cose, modificandole, epperò egli considera, sotto questo rispetto, le cose come passive, e sè stesso come attivo. Tutto adunque è attivo e passivo nel medesimo tempo, non solo, ma la tendenza a personificare la realtà esterna fa sì che l'uomo attribuisca alle cose le forme di attività e di passività ch'egli ritrova in sè stesso. Anche gli oggetti esterni hanno, nella fantasia dell'uomo, un'attività esteriore, di movimento esterno, e una passività, ossia si svolge pure in essi un ordine di stati interiori. A questa concezione simbolica l'uomo è indotto dalla sua natura mentale, schiva di critica; ed essa ha fondamento in una presunzione logica insostenibile, che, cioè, i due termini dell'alternativa, *attivo* e *passivo*, siano non puramente verbali, ma reali.

La sensibilità è considerata come *recettiva*, epperò le sue forme si ritengono essenzialmente passive. Contro questo erroneo concetto — che influì a creare, come vedemmo, la dottrina della *cosa in sè* — basti riflettere che se il fatto esterno rimane esterno, esso non è *ricevuto* dal soggetto, il quale poi non avendo che stati propri, dovuti al suo proprio essere, sarebbe, in questo caso, recettivo di sè stesso! È più giusto pensare che gli stati del soggetto essendo altrettanti fatti, sono

essenzialmente attivi; se no, non sarebbero *fatti*. Il ritenerli passivi — nè si può ritenere passivo il soggetto, senza ammettere la *passività* dei suoi *stati* — dipende anche dall'uso delle parole *stato, impressione, recettività*, ossia dalla suggestione che esercita il *simbolo verbale*. Riconoscere l'assoluta e incessante attività d'ogni fatto, e quindi dell'intiera natura, del soggetto e dell'oggetto, vale quindi quanto rivendicare i diritti del fatto, o, meglio, dell'idea positiva del fatto, contro le usurpazioni del simbolo.

La sensibilità è reazione, è movimento, è attività; se i suoi stati si dicono passivi, ciò significa che sono effetto d'un'azione causativa, ma con questo non si esclude che siano essi medesimi azione, attività, chè ogni effetto è un fatto e ogni fatto è naturalmente attivo. Anche l'azione fisica è un effetto, e sotto questo rispetto essa pure può dirsi passiva; ma il fatto, sia effetto o causa, è sempre essenzialmente attivo. La dipendenza dell'uno dall'altro non legittima l'assoluta passività, la quale si riduce, in ogni caso, a un modo relativo dell'essere attivo. Ponendo la passività nel fatto, neghiamo il fatto, e v'introduciamo come realtà un puro simbolo.

Noi desumiamo il concetto di passività da quel *sentimento* che proviamo quando, subendo un'impressione, *lasciamo fare;* ma, in primo luogo, *lasciar fare* non significa, in tesi assoluta, *non fare, non agire, non reagire;* in secondo luogo, la concezione sintetica della realtà non può mo-

dellarsi sopra un fatto parziale, assolutamente psicologico.

Anche in Aristotele le due categorie del *fare* e del *patire* (ποιεῖν e πάσχειν) si assimilano, in quanto sono fra loro nello stesso rapporto del movente e del mosso. Il mosso è anche il movente, il riscaldante è anche il riscaldato, il secante è il secato; dunque l'attivo è anche passivo, il ποιητικὸν è anche il παθητικόν. Sussistono distinti in quanto sono i termini d'una relazione, ma la relazione è una categoria unica (1), ed è unica, infine, la natura, unico l'essere, unico è quindi il concetto definitivo che risponde alla realtà obbiettiva. Nè l'avere rilevata l'attività universale implica chè si ammetta in natura il principio della passività, perchè se questa correlazione sussiste logicamente, non ne deriva che debba sussistere anche realmente; i termini logici non sono necessariamente termini reali. La realtà naturale è divenire, che è uno per sè stesso, ed esclude quindi in sè ogni sostanziale contrapposizione, mentre implica, per essere intelligibile, la continuità di fatto a fatto. Ed ora un cenno sul concetto, che noi consideriamo pure simbolico, di *derivazione.*

L'idealismo indeterminista risolve il problema del rapporto dei fatti naturali, derivando, come si dice, il meno dal più, la materia dallo spirito, non essendo intelligibile la derivazione inversa,

(1) Aristotele, *De generat. et cor.*, libro I, cap. VII; *Metaf.*, l. IV, cap. XV; *Fisica,* l. III, cap. I.

del più dal meno, dello spirito dalla materia. A noi pare che, così posto, il problema del rapporto dei fatti naturali non si potrà risolvere mai, chè anche la derivazione della materia dallo spirito incontra difficoltà enormi, ed è, si può dire, ancora più controversa della teoria che consiste nell'invertire i termini della contraria. Il problema è posto con un termine metaforico, il cui significato si assume come reale, obbiettivo, e si concepisce la ***derivazione*** di fatto da fatto a quel modo che la derivazione d'una quantità minore da un'altra maggiore che la conteneva; ma tale contenenza nel rapporto dei fatti è assurda; tra fatto e fatto non v'ha propriamente derivazione, ma successione, e poichè, se questa fosse casuale, non si capirebbe la costanza che pur esiste nei rapporti dei fatti naturali, così questa successione noi la concepiamo come continuità, quantunque non riesca possibile render poi nuova e più profonda ragione della continuità stessa. La continuità appare tuttavia come un fatto, che noi ammettiamo sia il più fondamentale, quello che, essendo universale, collega fra loro tutti i fatti naturali.

V.

Alla retta comprensione del nostro concetto di *continuità* è d'uopo ancora eliminare la distinzione obbiettiva di cosa e fatto. Soggettivamente questi due concetti valgono al fine di categorizzare la rappresentazione del reale, secondo i due

concetti di spazio e tempo; ma nell'unità del reale essi non hanno che una funzione rispettivamente integrativa, e quindi la loro distinzione, in quanto obbiettiva, scompare. Il reale è un *fatto*, in quanto è successivo e simultaneo; la continuità del reale non è dunque nella pura materialità (coesistenza) della cosa, nè nella pura successione (unilaterale) del fatto: è nel divenire stesso, in quanto comprende una moltiplicità infinita di fatti simultanei. L'enumerazione di fatti singoli dovendo avvenire in funzione dell'analisi, e questa inducendo a porre il *fatto minimo*, indefinito e indefinibile, non dà luogo a discontinuità di sorta, ma a una vera e propria continuità.

Il concetto di *fatto minimo* risale a Giordano Bruno. Combattendo Aristotele, il Bruno sostenne che il processo di complicazione ascensivo nell'universo non trova mai limite, onde s'hanno ad ammettere infiniti mondi, laddove il processo discensivo è limitato, perchè trova il suo estremo nel punto di partenza della formazione; ammise nella realtà un minimo che i sensi non colgono; distinse minimo da termine e minimo relativo da minimo assoluto; infine assegnò al minimo assoluto una forma, la sferica (1).

A nostro giudizio, i fatti minimi costituendo la

(1) G. BRUNO, *De minimo,* I, VI, 12; IX, 17; X, 1 e 25; XII, 1-12; cfr. FELICE TOCCO, *Le opere latine di Giordano Bruno,* pag. 142 e segg. Firenze, Le Monnier, 1889; cfr. pure E. TROILO, *La filosofia naturale di Giordano Bruno,* in *Riv. di filosofia, pedagogia e scienze affini,* 1900.

continuità naturale, sfuggono a ogni fissazione concreta. Perchè dovremmo pretendere di fissare i primi elementi del reale in altrettanti enti separati e distinti, precisamente determinati, se ciò indurrebbe necessariamente ad ammettere una discontinuità inintelligibile? Perchè dovremmo formarci della natura, che in quanto sussiste esclude le contraddizioni, un concetto illogico? L'elemento ultimo della continuità non può essere fissato in limiti assoluti se non a scopo estetico o logico, non al fine di rendere della natura la spiegazione ultima, perchè la discontinuità moltiplica i problemi, rendendone impossibile la soluzione.

I fatti minimi sfuggono per sè, essendo relativi e non già assoluti, a ogni definizione assoluta; essi non sono realtà direttamente sperimentabile, come un determinato fatto complesso, il vegetare d'una pianta, il movimento di un astro, la formazione d'una passione, lo scoppiare d'una rivolta; ma tuttavia sono realtà concrete, che poniamo induttivamente, per una necessità logica che risponde al concetto positivo della natura. Se il fatto minimo fosse direttamente sperimentabile e precisamente definibile, sarebbe un discontinuo, perchè in tal modo diverrebbe un ente a sè, individuale, mentre la realtà sua è nel suo rapporto dinamico con gli altri fatti minimi, è nell'integrazione dei momenti del divenire. Continuità e fatto minimo sono, si può dire, due aspetti d'un solo concetto, che è il concetto dell'unità naturale, spogliato da ogni forma simbolica e ridotto all'obbiettività più sin-

cera e rigorosa. Su questo modo d'intendere l'unità ci sia lecito insistere con nuove considerazioni.

Ogni fatto sussistendo per i suoi rapporti, può dirsi complesso; la comprensione sua, avvenendo per lo avvertimento dei suoi rapporti, suppone adunque la comprensione della sua complessità. Se ogni fatto può dirsi *nuovo*, in quanto segna un momento ulteriore d'un processo infinito, non devesi però mai isolare così nella sua struttura, da dimenticare i rapporti suoi e gli stretti rapporti che lo congiungono a questi. Comunque si riducano le sue proporzioni, esso si collega con altri fatti all'infinito, come elemento del tutto, come integrazione dell'Unità universale. Il fatto minimo e il fatto massimo si fondono, si unificano, per comporre l'eterna armonia dell'essere, l'ordine infinito delle cose. E come la spiegazione di un fatto particolare, quale, ad esempio, la visione, si ottiene unificando i singoli fatti minimi, che concorrono a produrre il fatto ultimo, la visione, così l'ultima spiegazione della realtà universale ci è offerta dall'unificarsi degli infiniti fatti particolari, fattori dell'infinita realtà: la quale unità poi è, come ripetiamo, la stessa continuità infinita, esistente tra fatto e fatto.

La continuità è quel fatto da cui desumiamo l'unità come idea. L'idea d'unità, strettamente considerata, ha carattere soggettivo: infatti, per essa ci rappresentiamo sia l'elemento componente, sia la sintesi degli elementi di un dato composto; è uno il protoplasma ed è uno l'organismo. Per

contrario, la continuità è un dato sperimentale più esplicativo, che non ha che un significato solo, quello in cui consiste la nozione positiva del *fatto*.

Il Couturat, coerente a sè stesso, pone tra le idee ***a priori*** anche l'idea di ***continuità***, così come quelle d'***infinito*** e di ***grandezza***. La materia, egli osserva, è divisibile all'infinito, quindi la continuità non è una proprietà sensibile della grandezza concreta, ma un carattere razionale della idea di grandezza (1).

Posto infatti che la continuità sia una successione di punti, non possiamo in alcun modo percepirli, chè la percezione è per sè un atto di distinzione; ma essa è pure indirettamente la percezione del continuo, o, per dire meglio, sulla base sperimentale della percezione del fatto sorge induttivamente l'idea non puramente razionale, ma indirettamente sperimentale del continuo dinamico.

Anche se i nostri mezzi di osservazione acquistassero un'esattezza perfetta, come quella d'un microscopio che desse un ingrandimento infinitamente grande, non ancora — scrive il Couturat — si giungerebbe a constatare intuitivamente la continuità delle grandezze (op. cit., pag. 543). Ciò vuol dire, in ultima analisi, che mai è possibile percepire direttamente la continuità, poichè il microscopio, rendendo più potente la percezione, non ne altera punto la natura, e quindi, anzichè togliere di mezzo la discontinuità, ne moltiplica gli elementi.

---

(1) Couturat, op. cit., pag. 541.

È poi vano supporre ehe si possa ottenere un ingrandimento infinitamente grande, chè ben sappiamo come ciò sia impossibile. Ma dunque si conchiuderà che la percezione non concorre a darci l'idea di continuità neppure indirettamente?

Se io percepisco il calore, il corpo da cui emana, l'azione che ha su altri corpi dilatandoli, io penso una serie di fatti immediatamente successivi, dinamicamente continui; e dovrei forzare la mia mente per collocare tra essi, a così esprimermi, il vuoto. Il mio pensiero rileva nella continuità loro dinamica la loro effettiva unità. Nè gli esempi pratici giovano troppo al Couturat, il quale, ad esempio, crede che la psicologia non provi che la discontinuità; ed ecco come: La retina, essendo formata d'elementi contigui (i coni e i bastoncini), di cui ciascuno costituisce un elemento istologico semplice, una specie di *punto* fisiologico, ci dà un mosaico di colori. Ma intanto il mondo visibile non ci appare discontinuo: dunque alla sensazione bruta deve aggiungersi un' idea razionale, una forma *a priori*.

È chiaro che così si trascura il tempo per lo spazio, il moto per il punto, il successivo per il coesistente: e non è meraviglia che un'interpretazione così monca della realtà induca a credere che l' idea di continuità provenga da un potere misterioso della ragione, anzichè dallo stesso ufficio dinamico delle percezioni. E poi si potrebbe anche chiedere perchè mai il puro ragionamento ci debba provare più la continuità che la discontinuità. Dopo

tutto, il criterio essenzialmente razionale ci riduce sempre ai punti, ai primi, a elementi distinti, tra i quali non sappiamo collocare se non altri primi: in questo modo moltiplichiamo gli elementi della discontinuità. Ma badiamo un po' al fatto, e cerchiamo comprenderlo in tutta la sua compiutezza.

Noi percepiamo il colore bianco come uno, ossia come un continuo, e questa è infatti la forma con cui si presenta alla nostra percezione visiva la fusione dei varî colori. Qui non interviene ragionamento. Anche l'idiota, anche l'animale-bruto percepiscono il colore bianco così, per la struttura dell'occhio e per la funzione complessiva delle sue parti. Il continuo qui non deriva da un'idea che s'imponga al dato sensibile, ma è un dato sensibile diretto, non meno che il sorgere del tenero germoglio dal seme e il crescere del germoglio, che diventa pianta fiorita e feconda. Nè la continuità nello spazio devesi concepire differentemente dalla continuità nel tempo; essere è divenire, i coesistenti sono per altro rispetto altrettanti successivi e l'essere è, come lo definisce l'Ardigò, l'incontro della linea dello spazio con la linea del tempo. Il ragionamento, movendo da questo dato percettivo, ha l'ufficio di svolgerlo e di spiegarlo.

Se vi sono fatti che sfuggono al nostro senso, mentre a questo non sfuggono i loro prodotti, diremo perciò che la continuità loro con i fatti direttamente sensibili è un dato *a priori?* Ma allora non potremmo dire fatto esterno se non quello ch'è sensibile direttamente, mentre è ovvio

che ciò che concorre effettivamente a produrre una sensazione, quando non sia sensibile direttamente, lo è però indirettamente. Col principio del Couturat si dovrebbe porre tra i fatti d'ordine sovrasensibile — oggetti della pura ragione — anche i 451 bilioni di vibrazioni che in un m″ ci dànno il rosso, e i 790 bilioni di vibrazioni che nella stessa unità di tempo ci dànno il violetto —, solo perchè non possiamo distinguere queste vibrazioni singole e le percepiamo soltanto nel loro prodotto. O anche, potendo noi risolvere la continuità del rosso e del violetto nella discontinuità delle analoghe vibrazioni, dovremmo poi riparare a questa discontinuità con un concetto non già sperimentale della continuità, quale c'è offerto dal senso visivo, ma affatto sovrasensibile, razionale! Il che poi ci ridurrebbe a spiegare il fatto della visione per l'intervento d'un principio metafisico!

La discontinuità appare, sia discendendo dal fatto psichico al più semplice fatto fisico, come il movimento d'un atomo, sia ascendendo da questo movimento e percorrendo la scala del moto cosmico, fino alle più ardue cime a cui può giungere il pensiero. Ma i *gradini veri* di questa scala sono soltanto nella nostra fantasia: il processo è integrativo e la discontinuità è apparente, come quella tra il fatto fisico delle vibrazioni dell'etere e la sensazione conseguente di suono. Questi due ordini di fatti si dicono continui anche se qualitativamente appaiono discontinui: dicasi analogamente di tutti i fatti, per quanto in apparenza discontinui, fos-

sero pure ai due estremi di quella scala che abbiamo percorsa.

Noi possiamo distinguere mentalmente il fatto *A* e il fatto *B*, ma possiamo anche fondere — per così dire — i due fatti, fino a produrre un fatto nuovo, che, risultando da *AB*, possiamo contrassegnare con la lettera *C*. Tra *A*, *B*, *C* v'è continuità, come tra ossigeno, idrogeno, acqua. La discontinuità tra materia e vita, vita e spirito, e quindi anche tra materia e spirito, non è meno apparente che tra idrogeno, ossigeno, acqua.

Col fatto minimo ricostruiamo adunque il fatto maggiore della realtà universale senza bisogno di quel simbolo che è l'infinito metafisico: l'integrazione basta a sè stessa, implicando sempre l'azione immediata e intima di tutti i fatti minimi o massimi. Essa è continuità assoluta, ed esclude la discontinuità assoluta creata dal *Primo* elementare assoluto, mentre ci presenta veracemente il lavorìo incessante che la natura compie nel suo movimento ascendente. Infatti, dove troviamo il fatto biologico, ivi troviamo anche il fatto fisico-chimico, e questo e quello ritroviamo a base del fatto psichico.

Posto *A* come fatto fisico, il fatto biologico si potrebbe rappresentare con A^2 e il fatto psicologico con A^3. Tra *A* e A^2, A^2 e A^3, esistono altrettanti *A* gradatamente più complessi, in cui la differenza tra *1* esponente di *A* e *2* esponente di A^2, e questo *2* e il *3* esponente di A^3, è rappresentato da frazioni dell'unità il cui numero è

inassegnabile e che per la ricostruzione dell'unità universale non è punto necessario assegnare.

Il pensiero, ch'è all'ultimo vertice del movimento della natura, sorge esso pure per questa integrazione dei fatti minimi, e se questa integrazione si continua perfettamente, se non è soltanto psicologica, ma logica, e se logicamente si protrae oltre i confini del pensiero volgare, per affermarsi come pensiero scientifico e scientificamente filosofico, allora, come già dicevamo, esso è anche conoscenza, è verità. Il vero è la più perfetta espressione della realtà, è il più alto grado del processo ascendente dell'energia naturale; ed è perciò, per l'uomo, titolo legittimo d'orgoglio, perchè gli dà non solo l'impero ideale sulle cose, per la loro comprensione e spiegazione scientifica, ma anche quell'impero pratico per cui egli esercita sulle cose quell'azione ch'è consentita dal suo sapere. Onde se da un lato, nel rispetto ideale, la continuità naturale mette capo al pensiero dell'uomo, d'altro lato, anzichè esaurirsi in esso, prosegue ancora movendo dall'uomo e ritornando sulle cose, per mezzo dell'*azione*, con quella continua vicenda ch'è segnata dall'umano progresso, il quale è essenzialmente, come ogni altro fatto, continuità nel divenire.

La natura diventa virtù, invenzione, scoperta, come diventa sensazione, idea, legge scientifica: lo stesso suo divenire è condizione dell'affermarsi di quel fatto nuovo che è la conoscenza e del tradursi in atto di questa: la continuità poi del

divenire è condizione della continuità di sviluppo nel pensiero e di movimento nell'attività pratica dell'uomo. Il più grande conato del divenire si compie nell'uomo e per l'uomo con la filosofia e con l'eroismo (1).

---

(1) Circa il valore del pensiero nel dinamismo della natura ci si consenta una nuova osservazione:

È noto il ragionamento di Kant, per il quale dimostrava che l'esistenza non è un predicato per cui s'aggiunga qualche cosa al soggetto di cui si predica: cento talleri reali non contengono nulla più di cento talleri possibili; perchè, significando questi il concetto, quelli l'oggetto e la sua posizione in sè stesso, se questo contenesse di più di quello, il mio concetto non esprimerebbe l'oggetto intero e quindi non ne sarebbe il concetto adeguato (*Kritik d. r. Vernunft,* 2 Buch, 3 Haupst). È evidente l'equivoco qui posto tra il reale e il possibile, ossia il pensabile, il possibile potendo anche non essere obbiettivamente reale. Ma, a parte il valore logico del predicato dell'esistenza e del possibile, noi potremmo dire, sotto un certo rispetto, che il pensiero di cento talleri è più che la loro realtà, non certamente per il pratico valore del pensiero in confronto alle cose (il che sarebbe ridicolo), ma perchè nel pensiero dell'esistenza di una cosa vi è più che l'esistenza, considerata all'infuori e indipendente dal pensiero. Ciò è tanto vero che, mentre la cosa non suppone il pensiero, il pensiero obbiettivamente suppone, direttamente o indirettamente, la cosa. Ed è infatti questo il titolo di superiorità che ha il pensiero, specialmente conoscitivo: esso continua la natura esteriore, e, per così dire, vi si sovrappone.

VI.

A riallacciare le fila del nostro ragionamento ricostruttivo, gioverà riassumere anche ciò che siamo venuti dicendo in questa IV parte del nostro studio.

Stabilito anzitutto il concetto di legge esplicativa, per il rapporto di continuità esistente tra il mondo esterno e il pensiero (il quale rapporto ha la sua espressione più adeguata nel metodo positivo), abbiamo cercato di precisare il concetto di *spiegazione*, come integrativo della rappresentazione ricostruttiva. Questa, protraendosi fino agli ultimi confini dell'analisi positiva, ci offre come ultimo elemento, come fatto minimo, non un Primo assoluto, ma un Primo relativo, ch'è un indefinito, non un infinitesimo (come l'atomo metafisico), ed è un composto, non un semplice. L'idea concreta e positiva del fatto minimo non risulta tuttavia da un atto di astrazione, ma di sintesi, per cui ogni fatto deve collegarsi nel nostro pensiero com'è collegato in natura, con infiniti altri fatti: allora ogni fatto minimo o massimo apparirà come elemento attivo della continuità naturale, come coefficiente della varietà. Se infatti la natura è essenzialmente varia, è vano pretendere di volerla ricostruire mediante un unico elemento identico.

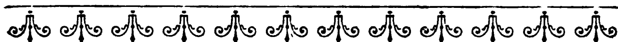
Il fatto minimo ci giova a ricostruire l'unità del divenire per mezzo del concetto di ***continuità:*** la discontinuità tra materia, vita e spirito rende

inintelligibile il reale; d'altra parte è vano presumere di cogliere i momenti del passaggio dall'uno all'altro ordine di fatti, perchè il fatto minimo è anche essenzialmente continuo.

E la continuità posta tra il mondo fisico e il mondo biologico e tra questo e il mondo psichico si continua poi nei processi del pensiero, il quale deve pure comprendersi subordinatamente all'idea della continuità, non propriamente nelle forme della combinazione, che nell'ordine psichico è modo di concezione simbolico, metafisico, e perciò soltanto provvisorio, non scientificamente definitivo. E come il concetto della *combinazione*, devesi eliminare — per intendere scientificamente il principio della continuità — sia il dualismo naturale, obbiettivo, di *attivo* e *passivo*, sia il concetto di *derivazione* applicato ai fatti; così è conservato il suo giusto valore al principio della continuità naturale, il quale, mentre non è vinto dalle obbiezioni dei razionalisti, si conforma all'esperienza anche immediata, essendo in noi continui i tre fatti fisico, biologico e psicologico. Ne risulta pure il valore positivo del vero, il quale integrando la sensazione, integra anche il fatto esterno, divenendone l'idealizzazione razionale. La spiegazione ultima del reale è in questa continuità; in altri termini noi potremo rendere il *perchè* dei fatti quando avremo constatato, con il metodo positivo, che il modo della loro idealizzazione risponde perfettamente all'unità ideale del pensiero con l'essere.

PARTE V

IL SIMBOLISMO NELLA MORALE



CAPITOLO UNICO.

Il simbolismo nella morale.

Sommario. — I. Il simbolismo nella scienza morale. - Religione, arte e morale. — II. Il problema morale e il mistero dell'obbligazione. — III. Il simbolismo nella morale pratica. — IV. La morale dei fatti.

I.

La Morale può considerarsi come scienza e come attività pratica, secondo le due espressioni: « la scienza della Morale » e « la condotta morale ». Quale ufficio ha il simbolo in questo duplice rispetto?

Della scienza morale dobbiamo ripetere quanto abbiamo osservato della scienza in generale. Se la Morale, come scienza, si erigesse sui simboli, cesserebbe d'essere scienza; essa richiede un fondamento non puramente formale, ma reale, di fatto; richiede una vera e propria conoscenza dell'og-

getto suo, che non può consistere in un vuoto concetto simbolico. Il concetto fondamentale dell'Etica, da cui sgorga la legge morale, dev'essere determinato precisamente nel suo valore positivo e concreto; e non altrimenti si dica del fine a cui devono mirare le azioni per essere veramente morali. Il fine trascendente non può compiere le aspirazioni morali dell'uomo, perchè, essendo inaccessibile alle potenze del pensiero, non può essere tradotto in atto, con adeguata coscienza, dalle potenze pratiche.

Se il fine è trascendentale, non può prendere che la veste del simbolo mistico e, oggetto di pura contemplazione, lascierà l'uomo languire nella inerte commiserazione della propria pochezza. Infatti, dallo stato contemplativo il mistico passa all'atto, non tanto in virtù del principio trascendente, che sta fisso nel suo pensiero, quanto per l'impulso di pratiche considerazioni, le quali muovono da un principio pratico, come l'interesse, rivelato dalla valutazione di un dato mezzo in ordine a un fine utilitario, quale è, per i mistici, la beatitudine eterna. La conseguenza logica più diretta del simbolismo mistico, tradotto nella morale, è l'estasi della teosofia; non può essere propriamente la virtù sociale e neppure quella convinzione logica, ampia e matura, da cui la virtù umana, sociale per essenza, scaturisce.

È pure importante osservare, per il nostro proposito, che, se la teosofia sorta col declinare del mondo antico faceva consistere il sommo bene

morale nel liberarsi dai legami della natura terrena, con la vita contemplativa, con l'ascetismo, con l'estasi, ciò non derivava soltanto dalla credenza che il bene assoluto fosse fuori della natura, ossia in Dio, ma anzitutto dalla credenza che fosse fuori del mondo, trascendente, la verità. La teosofia era, insomma, un derivato logico dello scetticismo, perchè, proclamato il principio che la verità era inattingibile, era logico contrapporre alla negazione assoluta di ogni verità la trascendenza del vero, di cui rimaneva all'uomo il puro simbolo, al di là del quale egli tentava di giungere con l'annullamento di sè stesso.

Il simbolo adunque corrompe, una volta penetrato nella mente, lo spirito puro della morale umana, viziandone irreparabilmente le basi. Se, per i suoi caratteri, è il dato del sentimento estetico, non può essere alla stessa maniera un fondamento adeguato del sentimento morale: quello è contemplativo, questo, invece, è essenzialmente attivo; e se pure il simbolo può sussistere nella morale, non possiamo tuttavia riconoscergli che il valore di mezzo provvisorio a un fine ad esso intrinsecamente superiore, la cui essenza è fuori e indipendente da qualunque concezione simbolica.

Anche la Morale è scienza, è potere conoscitivo, e il simbolo non può considerarsi come ad essa essenziale, senza ridare alla conoscenza quel carattere simbolico che nell'ordine teoretico dimostrammo esserle estraneo. Come, d'altronde, si potrebbe giustamente ritenere che la conoscenza

morale sia, per natura sua, diversa dalla conoscenza generale, teoretica?

Perchè il simbolo possa essere legittimato nell'ordine pratico, dovrebbe poter essere legittimato anche nell'ordine teoretico. Ad esempio, se Dio è, come per Kant, una necessità pratica (perchè, nel pensiero kantiano, se Dio non esistesse, non sarebbe possibile attuare il Sommo Bene imposto dalla legge morale), non può non essere anche una necessità teoretica, essendo pur sempre anzitutto un termine della conoscenza. Posto, per contro, che nell'ordine speculativo Dio, anzichè un'assoluta Verità logica, appaia come una pura ipotesi, un possibile, nell'ordine pratico potrà essere un oggetto di fede, un dato del sentimento, un bisogno del cuore, non già un'esigenza perentoria della mente razionale.

La morale, come scienza, non può identificarsi con la religione. La stessa legge morale, in quanto si collega col simbolo, ossia con Dio — o presupponendolo come nella morale teologica, o identificandosi con esso come nella morale del Fichte, o imponendone la credenza come nella morale di Kant —, perde, almeno in parte, il valore razionale, come quella che trova l'ultimo rifugio nel dogma e nel mistero. E, in tal caso, non si saprebbe legittimare l'obbligazione morale, se non a quel modo che si legittima l'obbligazione, a così dire, religiosa, con evidente confusione del razionale col dogmatico, del problematico con l'apodittico, del reale col simbolico.

Il sublime raffigurato nella divinità, comunque concepito, ha sull'anima umana un'immensa potenza morale; ma ciò che a noi importa notare nella morale non è tanto il fatto psicologico quanto il fatto logico, perchè solo quest'ultimo può fornire una base universale e obbiettiva alla scienza morale. « L'ideale estetico — nota giustamente il Masci — è formale, il regno suo è quello delle forme sensibili, l'arte è idolatra, non conosce altro culto che quello dell'immagine, ed è pronta a immolare qualunque contenuto sull'ara della bellezza » (1); forse alla varia indole estetica, al vario sentimento dell'arte, sia individuale, sia collettivo, è dovuto in parte il vario atteggiarsi della coscienza religiosa, se non anche il contenuto della fede.

La scienza morale non è invero da confondersi con l'arte, e la stessa arte religiosa che, per il tramite del sentimento, ha così intima connessione con la morale, non può invocarsi nella soluzione teorica del problema morale, se questa soluzione, anzichè accogliersi come un prodotto del sentimento, deve scaturire dalla ragione e trovare fondamento nella scienza. Ciò darebbe come effetto tante soluzioni diverse quanti sono i diversi *gusti* dell'arte, o, almeno, la varietà soggettiva del sentimento estetico influirebbe nella soluzione, così che le controversie ne sarebbero aumentate anzichè diminuite. « L'arte, adoratrice della forma sensibile, esige un certo grado d'indifferenza al

(1) Masci, op. cit., pag. 41.

contenuto intellettuale » (onde si spiega, secondo il Masci, come il rifiorire dell'arte religiosa segua un'epoca di decadenza religiosa, quale, ad esempio, l'epoca di Leone X); la morale è tutta nel contenuto suo, che non può essere un cieco sentimento, senza rientrare nella religione e cadere nel misticismo.

La religione può essere mezzo alla morale pratica, in quanto anche le diverse credenze religiose possono appuntarsi, a così dire, in un unico ideale etico, in identici precetti; ma qualora questi fossero un'assoluta derivazione del sentimento religioso, non si capirebbe come diverse professioni di fede religiosa debbano mettere capo a un medesimo tipo di morale pratica. Questa convergenza non può spiegarsi altrimenti che per il derivare della morale pratica da un sentimento morale, se non anteriore, almeno teoricamente indipendente dal sentimento religioso, come conferma il fatto della sincera e viva moralità di uomini non sorretti nè diretti da alcun chiaro e distinto principio religioso.

Del resto, che la religione derivi dalla morale più che la morale dalla religione, lo dimostra anche il fatto che non v'è religione la quale non sia imperativa per sè stessa, ossia che non si regga sul *dovere*. Il dovere stesso di riconoscere una data religione come la vera, implica necessariamente un fatto morale e un riguardo logico, di cui il fatto religioso non è causa, ma effetto. Nel fatto religioso l'idea dell'universo e dello spirito, del presente e dell'avvenire, e l'idea del dovere si tra-

ducono assumendovi una forma simbolica e un carattere estetico; e il fatto religioso, quindi, le presuppone, se non nella sua prima origine, certamente nello sviluppo progressivo, quando, diventato un fatto riflesso, assunse carattere deontologico. Non è, insomma, la religione che abbraccia la morale, ma è la morale che comprende in sè, o può comprendere, la religione. E come è una creazione umana la morale, così è una creazione umana e un derivato della morale il contenuto speciale della religione, in quanto è imposto alla coscienza. Dio stesso è, come disse il Fouillée, un nostro ideale interno, che noi imponiamo all'universo (1).

È stato detto che la nostra condotta è determinata non da ciò che ci s'insegna o ci si prega di fare, ma da ciò che crediamo e veneriamo, e che quindi la morale implica la religione. Ma perchè il ragionamento che muove da questa premessa, in difesa della così detta *morale del sentimento,* fosse sostenibile, si dovrebbe provare che il credere è esclusivo elemento della fede religiosa, e che non può verificarsi il fatto della *venerazione* all'infuori del dominio della religione. Ora, se la credenza e la venerazione possono essere morali e religiose allo stesso tempo, possono però anche essere soltanto morali; quando poi possono sussistere moralmente, senza il vincolo della fede reli-

(1) A. Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporains,* pag. 62. Paris, Alcan, 1893.

giosa, esse costituiscono la vera morale autonoma e rappresentano un'elevazione dello spirito, divenendo così mèta a cui l'uomo morale dovrebbe aspirare. Le energie umane devono dirigersi al più alto fine, con il minore possibile sperpero. Se la religione non è necessaria alla moralità, perchè dovrebbe con essa e in essa distrarsi lo spirito dell'uomo? Perchè la volontà non dovrebbe invece svolgersi nell'ordine prettamente morale, così vario e, per sè stesso, inesauribile? Perchè il regno dei fini dovrebbe essere invaso dai simboli delle religioni, se la coscienza può giungere a tale grado di elaborazione e di perfezionamento da ritrovare in sè stessa, nelle proprie naturali risorse e nell'ambiente naturale della morale quale è la società, la forza necessaria e le vie più spedite al pieno compimento dell'ideale etico?

Devesi ben determinare il còmpito della morale scientifica. Esso si svolge anzitutto con lo studio positivo dei fatti umani morali, per cui è anche suo ufficio il constatare la efficacia che il sentimento religioso esercita sulla morale pratica; inoltre esso consiste nel determinare speculativamente i principî della moralità, affine di legittimare teoricamente quel senso di obbligazione morale che l'uomo sociale risente in sè medesimo come mònito segreto della sua coscienza, e che in lui si formò e svolse sotto l'azione della convivenza (1). Questa legittimazione teorica non può

(1) Cfr. la mia *Teoria dell'utile*, già citata.

arrestarsi a principî inferiori, quali quelli che sorgono nelle menti più povere, nè ai principî tradizionali relativamente immaturi e retrivi della religione; non può rinchiudersi nel simbolo, perchè questo è espressione estetica, mentre la legittimazione teorica è dimostrazione razionale, è scienza. Ed è così che per la critica del fatto morale si giunge a determinare un ideale etico degno d'essere indicato come fine dell'umanità civile; è così che la stessa scienza morale diventa atta a imprimere una direzione teorica e pratica allo spirito umano, conforme a un alto e organico principio di ragione e di sentimento.

Lo stesso atto può compiersi per diversi motivi e in mira di diversi fini; la scienza morale non consiste soltanto nell'esposizione analitica dei motivi e dei fini delle azioni umane, quali si manifestano nell'evoluzione storica e nella vita quotidiana, ma consiste anche nella loro valutazione critica e nella conseguente determinazione dei motivi più retti e dei fini migliori, pur rimanendo fermo il principio della indefinita evoluzione. La storia dimostra, come nota il Wundt nella sua *Etica,* che da uno scopo, una volta raggiunto, si genera un nuovo motivo; in altri termini, dimostra la legge ch'egli chiama dell'*eterogeneità dei fini,* da cui è retta, a suo giudizio, tutta l'evoluzione psichica. Da prima il fine di evitare la punizione crea un motivo morale inferiore, a cui succede un motivo superiore, generato da un fine pur superiore, la speranza del premio; infine, il bene si

compie per la stessa rappresentazione dell'ordine morale, onde si ha il motivo morale per eccellenza, disinteressato. La divinità, da cui l'uomo attendeva la pena e il premio, giunse quindi a identificarsi con l'ideale morale. Ora, la Morale che si voglia far meglio corrispondere a un alto grado di evoluzione dello spirito (la scienza morale è, infatti, evolutiva come ogni specie di attività umana), deve in quest'identificazione distinguere il necessario dall'accidentale, il reale dal simbolo, il fatto morale dal fatto religioso; e se quest'identificazione non è consentita dalla diversità dei termini, se nel reale non si trova il simbolo, se non si riconosce che la coscienza morale debba comprendere la coscienza religiosa, la scienza, affermando la morale indipendente, supererà vittoriosamente un altro momento storico dell'evoluzione etica. Così, infine, la scienza rivendicherà, anche nell'ordine pratico, i diritti dell'idea contro le usurpazioni del simbolo, com'è suo ufficio rivendicarli nell'ordine teoretico.

II.

Il simbolismo riproduce nella Morale il misterioso, il vago, l'indefinito, non meno che nell'arte; e come in questa sorge quale reazione contro il naturalismo, così nella Morale sorge quale reazione alla scienza, a cui, infatti, non si vorrebbe riconoscere il diritto di formulare una soluzione

del problema morale. Nell'uno e nell'altro caso il simbolismo è, come scrisse il Graf, l'accamparsi dell'individualismo, con tutte le pretensioni sue, inchinevoli a quel misticismo docile e vago, che favorisce ogni intemperanza di sentimento, e ad ogni più oscuro moto dell'animo dà significato come di rivelazione; è sovratutto la rinascenza, se non propriamente della fede, del sentimento religioso, o, almeno, di quell'inquieto e pungente senso del mistero, che ne fa avvertire il bisogno e lamentare la mancanza (1).

La scienza, si dice, è impotente — essendo registrazione di fatti — a rendere una ragione plausibile e convincente del dovere morale, che solo nel senso misterioso, di cui è compenetrata l'umana coscienza, trova la fonte e il calore dell'ispirazione. Si comprende, dopo ciò, come al diffondersi del simbolismo, che dà una forma al senso del mistero, corrisponda appunto l'attuale corrente neo-cattolica, da cui, in ispecial modo, deriva al sentimento e alla vita morale una impronta di misticismo. Ma può realmente il mistero costituire un fondamento e un termine alla condotta, armonizzare con le superiori esigenze del progresso umano, rispondere non ai bisogni transitori d'una parte della società, ma a un ideale etico universale, consono all'attuale momento storico della nostra evoluzione? Non dobbiamo dimenticare che

(1) Arturo Graf, *Preraffaelliti, simbolisti ed esteti*, nella *Nuova Antologia* del 16 gennaio 1897.

se alla scienza morale spetta constatare il vario atteggiarsi della coscienza individuale e sociale, è anche suo còmpito di correggerne le deviazioni, attenendosi a' principî fondamentali più solidi, così com'è ufficio dell'arte di sottoporre a critica severa quelle manifestazioni estetiche che non rispondono veramente alla natura e ai fini dell'arte.

La forza dell'ideale etico è tutta nella persuasione; il mistero non persuade, ma mortifica, non eleva lo spirito, ma lo agita e l'avvilisce nel dubbio e nel terrore, non spinge all'azione illuminata, ma o lascia l'uomo in una sterile inerzia, o dà ai suoi atti un mal certo indirizzo, una vaga tonalità etica, un carattere non meno impreciso (e quindi non perfettamente morale) del pensiero che lo ispira. Se il mistero ha presa sul nostro spirito così da apparire come la segreta sorgente, o, come disse Kant, la inesplorata radice di quella nobile pianta che è il sentimento morale, ciò non vuol dire ch'esso possa accampare, innanzi alla scienza, il diritto di fine e il valore di fondamento, e imporsi come postulato inesorabile. Ogni scienza è anzitutto scienza critica, e se v'è un limite oltre il quale non può spingersi, non si può porre, giunti a questo limite, un simbolo esplicativo; non si può spiegare o dirigere col mistero il fatto morale, più che non si possa spiegare per esso o governare il mondo dei fatti naturali.

Il fatto etico partecipa dell'evoluzione naturale e civile come una produzione nuova, le cui ragioni determinative sono nelle stesse condizioni evolu-

tive dell'umanità; porre in esso il mistero, vale quanto riporre il mistero nella storia, ossia nel *fatto*, che è la negazione, per la sua stessa natura, del simbolo e del mistero. Come potrebbero conciliarsi le ragioni storiche e psicologiche della morale con la teoria che la deriva dal mistero? Certamente i nostri sentimenti sono talora oscuri, anzi perfino incomprensibili. Perchè mai ci commoviamo innanzi a uno spettacolo della natura o a una splendida opera d'arte? Non sapremmo rendere a questo quesito una definitiva risposta. Tuttavia noi deduciamo dal fatto stesso del sentimento estetico, universale, la naturalità sua, e quasi intuiamo un'intima armonia dello spirito con la natura; nè ci varrebbe a risolvere l'enigma di questa armonia il credere che essa si fonda sul mistero. Perchè il fatto morale, che è la più perfetta espressione dell'armonia degli spiriti nella solidarietà della convivenza, dovrebbe richiedere un'origine mistica? Perchè ad esso, e non anche al sentimento estetico, si dovranno attribuire un fondamento e una finalità trascendenti? L'evidenza imperativa può forse scaturire dall'ignoto, o invece sussiste nello stesso fatto comune del sentimento estetico e morale, nell'accordo, che nell'ordine etico non ha minor valore che nell'ordine estetico, e, in generale, ne' principî fondamentali delle varie scienze? E che importa se il dissenso è pur sempre possibile (non meno, del resto, che ricorrendo al mistero), quando più secoli di scetticismo non hanno scosso affatto e, ancor meno,

distrutto nè la fede nel dovere, nè il sentimento del vero e del bello?

Col postulato del mistero non si risolve il problema morale, ma soltanto si concede un timido assenso a un sentimento suscettibile di diventar razionale (1), e in realtà si prova l'ignoranza dei motivi, non la loro trascendenza. Chè se la voce rivelantesi nell'interno della coscienza si ritiene un mistico ammonimento, e con essa s'identifica la legge morale, come potrà poi sussistere nell'uomo, che non è soltanto sentimento, ma anche ragione, l'obbligazione? Un'obbligazione cieca è servitù; la morale è concezione logica, è assenso della ragione, non è pura fede nel mistero.

Il dovere di credere, notava il Guyau, non esiste che per quelli che credono; e, d'altra parte, con la fede il dubbio non è vinto, ma celato e represso, com'è celato e represso dal marito dubbioso, per paura del risultato della ricerca, il truce sospetto dell'infedeltà della moglie. Eppure coloro che al senso vago dell'ignoto e al culto del simbolo riferiscono il fondamento del fatto morale, s'illudono di aver dato, con questo riferimento, la soluzione del problema morale, quasi timorosi che mediante l'analisi della scienza venga meno l'obbligazione morale!

(1) Vedi il mio volume: *La teoria dell'utile,* più volte citato, e specialmente le osservazioni critiche da me fatte ai professori Zuccante e Vidari a pagg. 31 e segg. e 104 e seguenti.

Il bene, oggetto della Morale, non può sussistere integralmente nella coscienza etica, se non è anche una verità; l'incomprensibile, l'ignoto, il mistero, il simbolo, è ben lontano dall'evidenza del Vero, perchè rifugge dalla dimostrazione che è la rocca della verità. « La vérité n'est pas seulement ce qu'on sent ou ce qu'on voit; c'est ce qu'on explique, ce qu'on relie. La vérité c'est une synthèse; c'est ce qui la distingue de la sensation du fait brut; elle est un faisceau de faits. Elle ne tire pas son évidence et sa preuve d'un simple état de conscience, mais de l'ensemble des phénomènes, qui se tiennent et se soutiennent l'un l'autre » (1).

L'ideale etico non trae il suo vigore dall'oscurità dell'incosciente e dall'impenetrabilità del mistero in cui sembra a taluni risolversi la coscienza morale; ma la forza sua è, come per ogni altro ideale, nella convinzione che l'anima, nonostante le lacune del sapere. La stessa fede nell'avvenire sorge dal senso logico del progresso storico, che dirige e incoraggia nell'azione nonostante le crisi e i disinganni, analogamente a quel logico giudizio per cui, anche dopo un'annata disastrosa, il contadino affida alla terra feconda la nuova semente. Codesta fede non sorge dal fondo misterioso della coscienza umana, ma dalla coscienza di sè, delle proprie attitudini, della personale di-

(1) M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction,* pag. 66. Paris, Alcan, 1896.

gnità, dell'amore proprio e altrui; sorge da una logica che nasce dalla ragione individuale e storica, con quella stessa imperatività che è propria del bello e, in generale, del vero. Su questi ed altri elementi concreti deve sorgere, purificata dal simbolo del mistero, la scienza morale, sia nel suo sviluppo teoretico, sia nella sua impulsività pratica, come organo di perfezionamento civile.

La soluzione del problema morale, quale è data da coloro che pongono a base dell'obbligazione, con varie forme, il mistero — ossia quel senso imperscrutabile di cui è simbolo l'impulso —, è soluzione troppo semplicistica, perchè possa dirsi una vera soluzione. La coscienza di una verità è inevitabile a rendere pienamente cosciente il dovere, ossia a togliere al senso dell'obbligazione l'impulsività cieca, ch'è piuttosto la caratteristica dell'idea fissa o della pura e occulta passione. Ci si è fatto notare che « la *coscienza del vero* o la *profonda convinzione logica* non possono considerarsi *fondamento* del dovere, ma uno degli elementi psichici che concorrono allo sviluppo del sentimento del dovere » (1). Noi conveniamo che una convinzione logica non può sussistere a sè, indipendente da' suoi naturali fattori, i quali, quindi, sono anche i coefficienti dell'*obbligazione morale;*

(1) Questa osservazione mi è diretta dal prof. F. PUGLIA, a proposito dell'ultimo capitolo della mia *Crisi del positivismo,* già cit., ne' suoi *Principî di filosofia* (Messina, 1900), a pag. 301.

ma miriamo sopratutto a rilevare la necessità che sussista la coscienza di un vero, perchè l'obbligazione sia veramente morale, cioè non cieca. La perfetta coscienza del bene implica, a nostro giudizio, un atto riflesso di coscienza logica, un giudizio esplicito, così come la coscienza del bello; sebbene, infatti, il bene appaia spesso alla coscienza con quella stessa spontaneità con cui si rivela il bello, tuttavia il giudizio vi è sempre inerente; nè con ciò trascuriamo gli altri fattori individuali, sociali e storici, dell'obbligazione morale. Crediamo tuttavia ch'essi siano, rispettivamente alla convinzione logica, secondari, non per impulsività, ma per elevatezza; la convinzione logica n'è la sintesi razionale, che rende razionale, e perciò perfettamente morale, l'atto conseguente. Tolta questa convinzione, non ci rimarrebbe che, da un lato, l'impulso misterioso, onde l'atto morale non illuminato dalla ragione sarebbe paragonabile agli atti automatici e istintivi, e, d'altro lato, l'esteriorità dell'azione, che, per sè stessa, non ha valore etico. La morale è, nella sua compiutezza, l'espressione di tutto l'uomo; è quindi essenzialmente riflessa, ossia il prodotto d'una convinzione. Se questa non si formula sempre in un giudizio, non cessa tuttavia, quando siasi formata, di agire, come abito mentale (e non come puro sentimento), nel sostrato della coscienza morale; non cessa, insomma, di essere il fondamento della vera obbligazione morale. L'impulso, diventato abituale, può considerarsi, se si vuole, come un simbolo,

ma non già del mistero, bensì di codesta convinzione logica.

L'uomo è un'attività di pensiero e di attività pratica; egli pensa e agisce, e non può essere ***morale***, nel senso vero e compiuto che ha questo termine, se non quando l'azione risponda a un pensiero o a un sentimento che nel pensiero trovi una funzione razionale. L'atto morale è un atto unitario in cui si condensano, a così dire, nella più perfetta unità, il sentire, l'intendere, il volere; in cui si riflette, come ripetiamo, tutta la psiche dell'individuo. Fuori di questa condizione l'atto potrà dirsi morale nei suoi caratteri esteriori, non nel suo intimo contenuto psicologico e logico, che è quello essenziale. Poichè l'uomo è essenzialmente sensibile, logico e attivo, in questi modi dell'essere suo si dovrà pur sempre riporre, senza eccezioni, il fondamento della obbligazione, non in un *quid* che, attingendo al simbolo, trascenda l'effettiva realtà dell'essere umano.

Ciò che si è detto dei motivi più intimi dell'atto morale, vale non meno anche per il fine. Benchè, infatti, l'elemento intenzionale non sia da confondere con il fondamento della moralità, è tuttavia così intimamente collegato con esso, che l'uno ritrae dall'altro il proprio carattere; il fine è in certo qual modo la continuità logica, razionale, del motivo. Se questo fosse avvolto nel mistero, il fine potrà essere razionale e morale, ma, in questo caso, sarà privo di fondamento, epperò incerto e vacillante. Il motivo si riduce, in ul-

tima analisi, alla ragione del fine; se quello è cieco e oscuro, manca al fine la sua ragione logica e sussisterà soltanto per cieco automatismo.

III.

Il simbolo non può essere fine nella morale pratica, come non può essere nè fondamento, nè fine nella derminazione speculativa del fatto etico. Il simbolo può praticamente avere qualche efficacia come mezzo, ma deve essere integrato dall'idea e dal sentimento razionale.

Mezzo potente di moralizzazione è, fra i simboli, la parola, perchè per essa si esprime il giudizio morale degli atti, ed è quindi atta a tener viva nell'atto morale l'idea che l'informa. Alcune volte il biasimo inflitto a una persona, con adeguate parole, giova anche più d'ogni altra specie di sanzione, onde diventa norma imprescindibile di morale usare, negli apprezzamenti etici, di quel linguaggio che più conviene alla natura degli atti, senza abuso di eufemismi.

Come la parola, così altri simboli concorrono a mantenere attiva la corrente delle idealità etiche e a imprimere un significato morale ad atti che, altrimenti, passerebbero indifferenti. Vi sono sentimenti la vita dei quali s' intensifica nel simbolo. Quanto è bello, ad esempio, il simbolo del saluto, quanto è sacro il simbolo del bacio! Si ha in questi simboli una manifestazione etica, d'idea e di sentimento, che si sublima non pure nell'idea-

lità della convenienza, ma in quelle del dovere e del diritto. Tuttavia il simbolo è anche il mezzano dell'immoralità.

L'ipocrisia, che il Larochefoucauld dichiarava un omaggio reso alla virtù, è il più grave insulto che alla virtù si possa recare, perchè, mentre per essa si simula la virtù, si nasconde il vizio, che, occulto, non è meno ignobile ed è spesso più terribile del vizio manifesto. Il simbolismo, consista in parole, in atti o che so io, si presta meravigliosamente a questa specie di contraffazione.

Il vocabolario dell'ipocrisia è l'inverso del vocabolario della sincerità, perchè in esso i nomi delle virtù si scambiano con quelli dei vizi. In luogo della voce *codardia* vi si legge, ad esempio, la parola *pazienza;* la *superstizione* è detta *coscienza;* la *sordidezza, frugalità;* la *meschinità, mansuetudine;* la *violenza, valore, coraggio;* il *fasto, decoro;* l'*audacia, bravura;* l'*inganno, sapienza;* l'*ipocrisia stessa,* la *simulazione* è detta *modestia* o *prudenza.* « *Fallit enim vitium specie virtutis et umbra* » (Giovenale).

Questi simboli verbali fanno apparire negli atti un valore diverso da quello che in realtà hanno. Se però la parola riesce difficilmente a rendere delle cose e dei fatti il concetto più esatto — anzi alcune volte la lettera uccide, come si dice, lo spirito, la vita dell'idea (come avviene talora anche nell'applicazione delle leggi e dei regolamenti) (1),

(1) G. Ferrero, op. cit., pagg. 104 e 119.

— è anche vero che la parola è il più efficace mezzo ad avviare e a costringere il pensiero; i giudizi degli atti morali non devono, nè possono, se integri e sinceri, ammettere equivoci. Tuttavia non si deve dimenticare che essi ripetono la loro efficacia dal concetto e dal sentimento che insinuano e nel quale propriamente consiste l'intimo valore dell'apprezzamento. Questo concetto e sentimento non deve pertanto essere in modo alcuno celato, ma reso palese sinceramente; nè la prudenza verso gli altri, nè la modestia verso sè stessi, giustificano una forma qualsiasi d'ipocrisia.

Menar vanto del proprio pensiero e sentimento morale è, il più spesso, cosa inutile e ridicola; ma poichè il valore etico non è negli atti, bensì nel pensiero che li ispira, nelle intenzioni, quello che si dice il lato interno delle azioni morali dovrebbe chiaramente apparire, denudato dagli inutili veli, affinchè possano riescire più efficace l'esempio e più diretta e feconda la suggestione. È dovere comune educare alla rettitudine: ora, se a ciò è mezzo potente la parola, è bene segnalare, mediante l'uso sagace di essa, quei principî che devono servire di guida nella condotta e che, nobili in sè, nobilitano, col pensiero, l'azione. L'ostentazione del merito personale è un suicidio morale, mentre la retta e serena difesa dei principî e dei sentimenti, a cui si deve la propria rettitudine, è un dovere dal cui adempimento trae uno stimolo potente il progresso della morale sociale. La socialità si accosterà alla moralità tanto più quanto più ret-

tamente ed efficacemente sarà sentito, col dovere dell'esempio, il dovere della moralizzazione o educazione privata e pubblica, per mezzo della parola e di quegli altri mezzi con cui si fissa e si rende suggestiva un'alta idea morale.

Le tracce degli atti buoni e insigni devono mantenersi, quanto è possibile, palesi, e ne' varî simboli, ne' monumenti che ne perpetuano la memoria, non deve puramente rispecchiarsi la storicità del fatto o prendervi un'espressione il sentimento estetico, ma deve vivere un'idealità che dai monumenti penetri vivacemente nella coscienza comune. Un monumento è un ricordo e un augurio, un vanto e una fede; poco importerebbe l'erigerlo, se non avesse un significato etico e non dovesse suscitare alcuna ispirazione.

Il simbolo suggestivo di alte idee e di fecondi e nobili sentimenti, il simbolo da cui scaturisce inesauribile l'ispirazione del bene, insomma il simbolo moralizzatore supera di gran lunga il simbolo puramente mnemonico, come la vita pratica supera quella, ch'essa presuppone, del puro pensiero; per esso l'arte si fonde con la morale, in un'integrazione reciproca per cui il buono diventa anche il bello e il bello diventa il buono; l'esteticamente morale è nella Morale ciò ch'è nell'arte il sublime.

Il simbolo adunque può avere un ufficio etico, ma poichè anche allora è puro mezzo, dev'essere superato dall'idea, dal sentimento, dal volere. Esso non deve esprimere nè il puro fatto storico, nè la pura possibilità astratta di continuare la tra-

dizione; deve suscitare o, meglio, tener vivo il sentimento della potenzialità etica dell'uomo e dar moto alle idealità e impulso al volere.

Se la vita dell'uomo non fosse che povera e nuda realtà, e dal seno di questa non sorgesse una fede rigogliosa d'idealità, la felicità, a cui egli aspirerebbe, non si scosterebbe molto da quella del bruto o dell'idiota; chè, infatti, la parte migliore e incontrastabile di felicità che l'uomo gode nella vita, non è tanto nel godimento effettivo, quanto nella speranza di godimento; non è tanto in ciò che egli fa, quanto in quello che egli ha fatto e spera di fare. La proiezione del pensiero al di là del presente, nel sentimento di un volere illuminato da una fede, è il vero titolo di nobiltà della vita umana. Ma il sentimento della potenzialità e di un volere che l'infutura, non si esaurisce in sè stesso, ma nell'atto, da cui risorge rinnovellata la fede.

Il simbolo, pur rimanendo fisso e immutabile, è nella mente fonte d'ispirazioni che nell'attrito delle mutevoli circostanze variano, pur avendo un unico tono etico fondamentale; per queste ispirazioni varie e, nello stesso tempo, idealmente uniformi, onde si rivela la virtù di chi si dedica alla scienza, o all'arte, o alla pratica virtù, si rende santo l'orgoglio che molto spesso si riflette nel simbolo, nel monumento, orgoglio ch'è intrinsecamente individuale, pur essendo nazionale o, insomma, collettivo. Quest'orgoglio, inoltre, nell'azione si fa morale e ragionevole, mentre non sarebbe più che sciocca e puerile ambizione se nessun proposito

l'accompagnasse, nessun atto buono lo seguisse; l'orgoglio dell'inerte è follìa.

Il simbolo dev' essere purificato da ogni vana parvenza, dev' essere forma a cui corrispondano la comprensione chiara della cosa, il sentimento fermo, razionale, dell'atto, la volontà libera del bene. L'educazione che ispirasse al culto del simbolo, alla pratica formale, all'apprendimento del segno e non dell' idea viva che a questo corrisponde, sarebbe un'educazione non solo falsa, ma pervertitrice. Non sapremmo meglio commentare questo fondamentale principio di morale che riportando ciò che in proposito scriveva il nostro Marzolo: « Ovviamente ebbi a meravigliarmi della imperturbabilità con cui alcune tra le donne educate commettono azioni immoralissime, di quelle definite dalla dottrina cristiana come peccati mortali, mentre sono piene di rimorso se siano state costrette a trasgredire qualche precetto di quelli di pratiche di disciplina. E ogni volta che io a questo riflettevo, finivo, troncando il problema, col giudicar quella loro condotta come inconseguente. Ma non si tratta d'inconseguenza; le norme della morale e quelle di date pratiche di disciplina non sono per loro in rapporto; nella loro mente le une ebbero una genesi diversa dalle altre, e la comprensione della moralità è imperfettissima in confronto della comprensione delle pratiche. Queste, obbligo di udire la messa, di astenersi da dati cibi in dati giorni, di confessarsi, di comunicarsi, ecc., le vedono farsi dagli altri, le ap-

prendono coi sensi, quindi le fanno esattamente come hanno veduto fare, e vi si abituano così che la loro esecuzione diventa una necessità. Al contrario, ciò che si riferisce alla morale viene insegnato, non riferendosi alla vista od ai sensi, che possano essere interessati, presentando le scene relative a quei concetti, ma sì colle parole, cioè con segni che si riferiscono a fatti non veduti, non provati nell'età della fanciullezza, tanto più quanto maggiore sia la moralità della famiglia, dove si tiene occulto con ogni cura tutto quanto è degli istinti sessuali (1). Questi divieti, pertanto, della dottrina cristiana vengono imparati come il *pater noster* od il *credo* per parola, od astrattamente, senza quindi farsi una nozione delle contingenze a cui alludono. Intanto, perchè le ragazze furono istruite in chiesa, si crede che sieno bene avvisate sulla propria virtù; ma venuta la passione e la contingenza, se anche possono sospettare che quei capitoli della dottrina cristiana abbiano ora applicazione al caso, l'induzione d'avviso alla loro coscienza è affatto impari alla novità delle circostanze e del loro intimo senso. Ecco quindi che, se delinquono, non provano quel rimorso che avrebbero per la trasgressione d'una pratica costante intorno alla loro vita; vanno quindi senza ribrezzo al confessionario, come andavano in ogni tempo ad accusarsi di qualche scempiaggine » (2).

(1) Vedi G. Obici e G. Marchesini, *Le amicizie di collegio* (con prefazione di E. Morselli). Roma, Società editrice « Dante Alighieri », 1898.

(2) P. Marzolo, op. cit., pagg. 78-79.

Alla colpa reale, all'atto immorale, si crede sufficiente riparazione, anzichè l'intimo dolore della dignità propria offesa e il fermo proposito dell'emendamento durevole, la formula del pentimento e la pratica della confessione! Della morale non si apprende che la forma, il lato più visibile e meno reale; si apprende la pratica e non il sentimento di cui la pratica dovrebbe essere il complemento; si pone il simbolo al luogo della cosa, e nell'esteriorità della condotta si fa consistere ciò che non ha vita fuorchè nel segreto del cuore!

Il lato formale, estetico, esteriore del simbolo, occupa spesso da solo la riflessione, laddove esso è, nell'ufficio etico del simbolo, affatto secondario. Di una narrazione, ad esempio, o storica o immaginaria (parabola, apologo, favola, romanzo, novella, ecc.), spesso si considera l'eleganza della dicitura, la proporzione delle parti, la verisimiglianza, e via dicendo, trascurando l'intimo significato morale, che dovrebbe invece, una volta compreso, rimanere pressochè unico nel pensiero, chè la narrazione e la forma erano il mezzo, non propriamente il fine.

Su questa parziale considerazione del simbolo si reggono anche gravi pregiudizi, che esprimono, in pari tempo, immoralità e ingiustizia. Si crede o, insomma, si ammette che il nome faccia la cosa; e si giudica, ad esempio, l'individuo a seconda dei natali, dando ai titoli nobiliari un valore etico che, riferiti all'individuo, non hanno, oppure si coinvolge in un unico modo di reazione un'intiera fa-

miglia (1), un casato, una regione, una nazione. I sofismi di parola e di pensiero hanno di frequente il proprio fondamento nello scambio del nome con la cosa. L'onore è, per il detto scambio, assai spesso falsato e ingiustamente distribuito; la consanguineità o la conterraneità diventano talora il criterio con cui si fa un giudizio etico approssimativamente eguale di più individui, quasi che la responsabilità non fosse sempre individuale e dovesse desumersi dai vincoli del sangue o dall'accidentale comunanza di territorio. Molto, a dir vero, si è progredito, anche sotto questo rispetto, dai tempi in cui erano ereditarie nelle famiglie, cogli odî, le vendette; ma specialmente negli strati più bassi della società (analoghi a quelli più antichi della psiche umana storicamente considerata) vivono tuttora consimili pregiudizi, che il sentimento fomenta e la ragione tempera alcune volte solo parzialmente.

Occorre penetrare al di là del nome, della forma, del simbolo, seguendo gli affidamenti della ragione, non i ciechi impulsi del sentimento. La morale del sentimento, che alcuni difendono come la più perfetta, anzi come la vera e unica morale, si rivela praticamente insufficiente: nè può dirsi vera morale se contrasta con la ragione. Questo contrasto poi non è improbabile, perchè il sentimento segue per sè stesso una direzione unica, specialmente

(1) Cfr. nella *Vita internazionale,* Milano, 20 agosto 1900, il mio articolo: *Un risentimento iniquo.*

se si accende nella passione; e la sua unilateralità esclude spesso la serena valutazione della sua ragionevolezza. Gli eccessi a cui dà luogo sono dovuti infatti al non essere il sentimento moderato dalla ragione, alla cecità sua. La morale perfetta non può essere cieca, ma deve consistere nel perfetto equilibrio della ragione col sentimento.

VI.

Alla morale, teorica e pratica, che si esaurisce nel simbolo, noi contrapponiamo la morale che si compenetra nella cosa, la *morale del fatto.*

È un fatto anche la legge morale, come la coscienza e l'imperatività del dovere; ma non è, disse Kant, un fatto ordinario, nel senso sperimentale della parola *(Thatsache),* bensì un fatto della ragione *(factum der Vernunft),* che si annuncia come legislatrice: *Sic volo, sic jubeo.* E certamente il fatto morale non si può confondere con altri fatti, ma neppure può considerarsi come una spontanea manifestazione della ragione pura, anteriore a ogni realizzazione sperimentale. L'uomo è un prodotto di fattori naturali; la legge morale non potrebbe trascendere i fattori naturali senza trascendere l'uomo. All'incontro, essa sussiste nell'uomo e per l'uomo, nella società e per la società, e riporla al di là del fatto umano e sociale è snaturarne l'essenza e disconoscerne la storia.

Il fatto morale è imperativo per sè stesso; è un imperativo pratico, come il fatto fisico è per lo scienziato un imperativo teoretico. La scienza è una formazione umana, perchè è anzitutto una imposizione che proviene dalla stessa natura; la morale ha una genesi analoga. Il fatto fisico, il fatto sociale e lo stesso fatto psicologico sono, per l'uomo razionale e nella storia, educativi, costituendo la premessa d'una conclusione pratica o morale, a cui guida, con quella, un'altra premessa: il bisogno di esplicare le energie immagazzinate nell'uomo dalla stessa educazione storica ch'egli naturalmente riceve nell' ambiente e nell' epoca della sua convivenza.

Non è il solo pensiero che determina l'azione, ma l'azione, alla sua volta, determina e rende impulsivo, ovvero pratico, il pensiero. Per questa reciprocità d'influenza del pensiero e dell'azione è possibile che si unifichi l'ideale e il reale, l'ὄν e il δέον, ossia che si compia nella sua vera integrità il fatto etico e si attui pienamente la legge morale. È del tutto erroneo il principio che il fatto per sè sia indifferente, che riveli l'*essere*, e nulla dica del *dover essere*. La genesi del precetto morale è nella imperatività del fatto specialmente sociale, come la genesi della legge scientifica è nell'imperatività del fatto naturale. Il *dover essere* è una funzione logica dell'essere; è il fatto stesso nella continuità razionale del pensiero. Dato l'uomo sociale, non è dato soltanto il fatto bruto, ma il fatto pensato, moderato dalla ragione, dal senti-

mento, dal volere; insomma, il fatto morale essenzialmente imperativo.

Il *fatto* deve comprendersi in tutta la sua naturale estensione e nella sua continuità progressiva; quella comprende la razionalità dell'obbligazione, di cui parlammo nel § II, questa comprende la funzione incessante dell'ideale etico. Nella piena coscienza del fatto morale è implicita la convinzione logica d'una verità che, per la sua stessa natura, acquista un valore positivo e concreto, divenendo pratica; e v'è, inoltre, il sentimento d'un'energia che tende a svolgersi in modo vario, a seconda delle induzioni logiche che la stessa esperienza della vita sociale provoca di continuo. Questa energia è sentimento morale, è legge morale; e poichè è un'energia superiore, che ha nella dignità dello spirito e nell'integrità non pure psicologica, ma anche logica dell'uomo, la sua prima base, rende logico il contenuto del sentimento morale e, nello stesso tempo, tende a conservare la superiorità propria, razionale, sul fatto irrazionale e immorale, e la propria azione fecondatrice dell'attività pratica degli individui e dei popoli. Il rimorso è una soluzione di continuità fra il momento psichico attuale e l'idealità etica sussistente nella coscienza dell'individuo sociale; è una solenne conferma della vita perenne dell'idea morale e della naturale continuità dell'energia etica, la quale, interrotta dall'immoralità, tende a ripristinarsi nel sentimento e nell'azione riparatrice.

Il fatto morale è essenzialmente continuo, perchè

essenzialmente dinamico; è continuo nell'individuo normale, ed è continuo nella società per la continuità dei rapporti che nella società collegano fra loro gli individui. Anche nella disparità del pensiero etico e dell'azione conseguente si cela, in ultima analisi, una fondamentale unità psicologica e logica. Il contrasto sorge infatti per il differenziamento di un principio originariamente identico e in mira di un fine ultimo comune e costante. Per questo contrasto si continua il divenire etico, quale sviluppo d'un'unica idealità, quella del bene, siano pur disparate e contraddittorie le forme della pratica attuazione. È fatale che come nella scienza il progresso del vero, ch'è in sè uno e identico, non è impedito, ma anzi è indirettamente promosso dalle contraddizioni e dalle lotte, così continui attraverso i dispareri e le lotte più accanite di opinione, il progresso del bene. La storia prova l'una e l'altra di queste due verità: e la storia è il fatto. Spetta alle menti superiori e agli eroi della virtù risolvere l'eventuale contrasto, rendendo più uniforme e perfetta la continuità, più coerenti le manifestazioni dell'energia etica, così come spetta ai genî della scienza correggere, nella continuità dell'idea scientifica, le forme abnormi od erronee che questa può assumere. La continuità allora potrà meglio rispondere praticamente a quella forma ideale che il virtuoso concepisce, pratica e impone con la parola e l'esempio; ma sarà anche allora continuità dinamica e storica di idealità e di fatti morali concreti, non miste-

riosa azione di simboli impenetrabilmente nascosti nelle coscienze privilegiate.

L'àmbito naturale della morale sono la società e la coscienza dell'individuo in quanto rispecchia l'azione della convivenza; la natura e la società rappresentano il dominio della morale, che ha quindi nella continuità loro e anzitutto nella loro realtà il fondamento di sè e della continuità sua. Forzare l'attività pratica a trascendere i limiti naturali e la virtù razionale dei fatti, non significa rispondere adeguatamente ed efficacemente all'ideale etico, come non è rispondere all'ideale scientifico il dimenticare, nella spiegazione del fatto, il fatto stesso. Seguire la natura ciecamente, ne' rudi e ciechi impulsi, è arrestare il dinamismo etico, quale si svolge nella integrità della nostra *persona*.

La natura umana non è compiuta, ma è una mezza natura, se non la contraddistingue il fatto morale con la sua idealità impulsiva; l'ideale etico è anche l'ideale dell'umana natura. Nè quest'ideale può compiersi per mezzo di travisamenti, di adulterazioni della personalità umana, ch'è, lo ripetiamo, equilibrio logico, fusione di ragione e di sentimento, armonia di pensiero e di azione. La stessa concezione positiva nella morale diventa, dal nostro punto di vista, un dovere morale, come è un dovere, a così dire, dello scienziato, la concezione positiva del fatto. La metafisica può completare la dottrina positiva, ma purchè non finisca per esserne la negazione; possiamo oltrepassare il

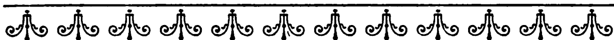
fatto sperimentale, ma l'idea a cui si assurge non deve indurre all'oblìo dell'esperienza, all'alterazione logica della natura in generale e in ispecie, della natura umana.

Il dovere non è un'invenzione capricciosa degli uomini, nè una rivelazione, nè un simbolo; è un fatto della coscienza umana, che, nella sua integrità, invade tutto l'intimo essere dell'uomo; ed è anche necessariamente virtù non pure di pensiero, ma di azione, non di sola apparenza, ma reale. Esso è il punto più alto, nell'ordine pratico, della elevazione dello spirito; il più eccelso modo del potere umano, essendo anche non di rado sacrificio. Il dovere, così inteso, s'impone al virtuoso per un dilemma analogo al dilemma con cui s'impone all'uomo di scienza il vero scientifico. Per quest'ultimo il disconoscimento del fatto implica un'ignoranza, che nessuno deliberatamente preferisce al sapere; non v'è, si può dire, sforzo alcuno nella scelta tra il sapere e l'ignorare, perchè l'uomo non sarebbe uomo se non tendesse al sapere. Analogamente il disconoscimento del dovere implica una degradazione, che, secondo il motto di Platone, non può essere volontaria; se degradazione vi è, vi è anche degenerazione del volere, e cessa quindi l'integrità della *persona*. L'uomo che difetti di senso morale è da porsi, sotto questo rispetto, allo stesso livello dell'uomo che manchi di senso comune; in altri termini, come nessuno, la cui personalità non sia mutilata, rinuncierebbe volontariamente al senso comune, così devesi alla

incoscienza, conseguente al difetto d'integrità della personalità, l'assenza o la deficienza del sentimento del dovere.

Il simbolismo non può dunque, essendo un aspetto del tutto parziale e puramente formale della mente umana, costituire il termine del dovere, l'espressione teoretica e pratica della virtù, il contenuto razionale dell'etica. L'unità dell'uomo morale si reintegra nel compiuto riconoscimento razionale e pratico dell'idealità sociale, che sussiste per sè, indipendente da ogni simbolo, come l'idealità della scienza.

CONCLUSIONE



CONCLUSIONE

Nel tentativo continuo di rintracciare la verità in cui riposare sicuramente lo spirito, l'uomo oscilla con ostinata vicenda tra lo scetticismo e il dogmatismo, che si possono dire i due poli, negativo e positivo, del pensiero filosofico. Lo scetticismo assoluto, escludendo ogni fede nell'esperienza e nella ragione, riduce, se è possibile, il pensiero a una forma vuota, a un infecondo conato, col quale il pensiero stesso finisce per compiere disperatamente il proprio suicidio. Non scevro del medesimo vizio organico di filosofia negativa è lo scetticismo relativo o filosofico, che si dice anche *agnosticismo*, il cui principio fondamentale è l'impossibilità di risolvere il problema delle origini e delle essenze, onde si proclama solennemente la vanità d'ogni metafisica. Il dogmatismo (è facile comprenderlo) è in aperta antitesi, come metodo e come dottrina, con l'una e con l'altra forma di scetticismo,

e s'incarna nella metafisica filosofica e religiosa, l'eterna seduttrice della ragione. In questa duplice e contraria direzione del pensiero filosofico ha una parte notevole, anzi essenziale, il concetto di *simbolo*, poichè o il pensiero è ritenuto per sua natura simbolico, e non essendo fuorchè fenomeno, pura parvenza, è vano presumere ch'esso rappresenti la verità o scientifica, o filosofica, o religiosa; oppure si sostantivizza nelle cose, come loro essenza, un'astrazione del pensiero (positiva o negativa) ch'è un puro simbolo mentale della realtà concreta, e si cade contro lo scoglio del dogmatismo. Infatti, poichè manca ogni possibilità di verificare la presunta realtà obbiettiva dell'astratto, anzi, poichè l'esperienza e la ragione svelano l'arbitrio dell'oggettivazione, è inevitabile che la realtà obbiettiva dell'astrazione si affermi dogmaticamente.

I due concetti per cui o il simbolo è la natura del pensiero o si pone a essenza della realtà un simbolo mentale, un'astrazione, possono anche fondersi insieme, come avviene quando la conoscenza si definisce « l'ordine simbolico d'un ordine ontologico da cui dipende l'ordine fenomenico ». In maniera tacita e altrettanto disastrosa per la scienza e la filosofia vengono in tal guisa a combaciare il dogmatismo e lo scetticismo. E, invero, che altro è l'« ordine ontologico » se non un mondo di astrazioni soggettive che si convertono dogmaticamente in altrettante essenze oggettive? Lo sdoppiamento dell'ente in sè e del

fenomeno è un risultato critico, ma suppone già l'entificazione, la sostantivazione dell'astratto. La dipendenza dell'ordine fenomenico dall'ordine ontologico è inintelligibile e non è suggerita dallo spirito critico, ma è dottrina che segue piuttosto l'indirizzo dogmatico. Infine, se la conoscenza non è che un *simbolo* delle entità metafisiche che costituiscono l'essenza del reale, il *reale* le rimane ignoto; epperò dalla tesi dogmatica lo scetticismo scaturisce inevitabilmente. E poichè, dando al pensiero il valore di simbolo, non si è indotti a riguardare soltanto i problemi massimi della filosofia metafisica, ma pur quelli più elementari della conoscenza (il problema, ad esempio, della percezione e del valore del giudizio), dal principio dogmatico in cui il simbolo funge come elemento essenziale, deriva con lo scetticismo relativo anche quello assoluto. Strano risultato, tanto più desolante in quanto la presunzione del metafisico dogmatico è di tutto spiegare e di tutto sapere! La presunzione non salva dalla disastrosa conseguenza a cui trascina il preconcetto del simbolo; da essa crediamo sia unico scampo il metodo positivo, per cui si riducono il simbolo e il pensiero al loro giusto valore.

Seguendo il criterio di ogni verità, devesi cogliere il fatto nel suo reale rapporto con gli altri fatti e nella sua figura concreta. Il pensiero è un fatto nuovo, distinto e concreto; non è parvenza, non è fenomeno, non è simbolo. Le astrazioni, che sono, come si suol dire, un suo prodotto, sono

naturalmente soggettive, e se pur costituissero la essenza del pensiero, non costituirebbero perciò anche l'essenza delle cose. La continuità naturale dei fatti non sopporta spostamenti o reversioni arbitrarie, nè la loro naturalità può diventare trascendenza metafisica. Il pensiero continua la realtà esterna di cui rappresenta, nell'umana coscienza del Vero, la idealizzazione razionale; è un reale esso pure; anzi, in quanto è un Vero, è la più alta manifestazione della realtà, nè per questo la natura sua e le sue produzioni sono la natura e l'essenza delle cose. Quell'etica del pensiero che dicesi *logica*, obbliga a respingere con l'idealismo assoluto qualunque concezione o spiegazione ontologica, perchè, con questa, si viene implicitamente ad accogliere, si voglia o non si voglia, la tesi idealistica, e s'inverte con l'ordine della realtà quello della stessa conoscenza. Noi riteniamo inaccettabile la dottrina che fa dell'assoluto, della cosa in sè, dell'inconoscibile, della legge e via dicendo, l'essenza della realtà, per quello stesso principio per cui non accettiamo la dottrina che pone a essenza del reale lo spirito. Codeste entità non sono forse altrettante forme dello spirito?

Con la dottrina della *continuità* e del *fatto minimo* (elemento da noi contrapposto al *simbolo*) evitiamo di cadere nei due eccessi opposti, eppur combinantisi, dello scetticismo e del dogmatismo. Quando la conoscenza si riponga nel fatto dinamicamente continuo, lo scetticismo, sia assoluto, sia relativo, perde ogni significato; la ribellione

intellettuale al fatto e la sua negazione (tacita o esplicita) richiedono e comprendono la negazione dello stesso pensiero. Al dubbio non è, per vero, con la nostra dottrina, preclusa la via, ma esso s'insinua nella sistemazione logica dei fatti (dove, anzi, s'è dubbio metodico, non sistematico, è salutare), non nella loro constatazione, ossia nella cognizione che questa costituisce. È poi evitato il dogmatismo, in quanto la sistemazione logica, necessaria a ogni spiegazione, suppone un esame critico quant'è possibile ampio e profondo. Se poi si considera che nessun'arte critica può valere all'ufficio della spiegazione di un fatto, qualora questo si trascuri o si travisi, si snaturi o si sposti, si comprenderà che per essa, così intesa, si esclude necessariamente ogni dogmatismo, poichè gli stessi suoi risultati devono essere in maniera diretta o indiretta convalidati dalla esperienza. Le entità metafisiche, sfuggendo affatto a ogni convalidazione sperimentale, anzi essendone la flagrante negazione, non possono essere conformi alle esigenze supreme della critica e quindi della scienza, e trovandosi in antitesi con questa, richiederanno, per essere ammesse, un atto di fede. L'*assoluto* ne offre di ciò la prova più valida.

Quest'entità metafisica nega in sè e per sè quella che diciamo *realtà*, la quale sussiste in quanto comprende la relazione, essendo un divenire intrinsecamente continuo, una moltiplicità infinita di fatti fra loro collegati. Il porre pertanto l'assoluto a essenza della realtà, vale quanto far con-

sistere l'essenza di questa nella sua stessa negazione, nel non essere. E l'assoluto è poi anche negazione del pensiero, questo pure essendo realtà e relazione, molteplicità e connessione. Quell'assoluto sostanziale che per i psicologi spiritualisti è l'anima, non evita la contraddizione, perchè se la vita psichica è svolgimento intrinsecamente continuo di fatti, non può avere a propria essenza un *quid* permanente e immutabile.

Lo Spencer, nel § 26 dei suoi *Primi principî,* accosta il concetto di assoluto ai concetti d'ineguale, d'illimitato, d'indivisibile, e deduce la realtà dell'assoluto dalla realtà effettivamente espressa da questi termini non assolutamente negativi. Questi termini — egli osserva — contengono più che la negazione dei termini a loro correlativi, eguale, limitato, divisibile; anzi, non si potrebbe distinguere l'uno dall'altro se non avessero un differente contenuto positivo. Non essendo possibile una distinzione fra due o più *nulla,* quelli sono adunque concetti positivi e reali. Analogamenle si deve ragionare, secondo lo Spencer, intorno all'assoluto. Soppressi i limiti e le condizioni, rimane nel nostro pensiero un *quid* indefinito; questo residuo indefinito costituisce il nostro concetto di non-relativo, ossia di assoluto.

Ora, poniamo che questo assoluto esista realmente nel nostro pensiero come concetto non negativo, ma positivo; ne deriva forse ch'esso esiste anche nelle cose, o, insomma, obbiettivamente? Ma poi che cosa è questo assoluto, il quale risulte-

rebbe dall'astrazione che si fa, dato il pensiero, dai suoi limiti e dalle sue condizioni, se non la negazione dello stesso pensiero che non può non essere limitato e condizionato? È possibile, a dir vero, il concetto indefinito dell'essere, ma non può non essere illusoria l'idea di un essere così puro, così formale, che sia isolato (come dice lo Spencer) da tutte le apparenze, ossia vuoto di ogni elemento concreto. L'esclusione di ogni elemento concreto di pensiero non ci dà un pensiero, ma un simbolo verbale, non ci dà l'essere, ma la forma simbolica con cui l'essere si esprime. Che se ciononostante noi *sentiamo* questo indefinito come qualche cosa che s'impone a noi anche dopo di averlo negato, crediamo che questo sentimento si debba alla reale persistenza dello stesso pensiero, il quale, infatti, sussiste benchè negato. L'assoluto nega il pensiero, perchè la sua definizione esclude tutti i caratteri del *fatto*, tutte le relazioni di somiglianza e di differenza, tutti i rapporti di subordinazione e di coordinazione, tutte, insomma, le condizioni, all'infuori delle quali il pensiero è impossibile. Se il sentimento dell'assoluto perdura, ciò, a nostro giudizio, è dovuto al ribellarsi del pensiero alla sua stessa negazione, la quale, dopo tutto, come fatto logico, è una prova diretta e perentoria del suo sussistere.

L'assoluto può quindi considerarsi come una finzione con cui il pensiero dissimula sè stesso. Se questo atto audace attesta il potere suo astrattivo, che così giunge all'ultimo fra i limiti pos-

sibili, non è men vero che con la deduzione spenceriana si travisa la natura del conoscere, il quale non è possibile se si astrae assolutamente da ogni oggetto, da ogni elemento. Ben diversa è la dinamica del pensiero nella ricostruzione esplicativa del reale, se il concetto del reale, da cui si muove, è positivo e critico. Per questo concetto, infatti, il reale è essenzialmente relativo e il pensiero nel suo dinamismo lo continua senza punto costituirlo. Può tuttavia la realtà assumersi anche come un assoluto, ma in relazione al principio d'identità, ossia come una totalità infinita, un indistinto logico di cui la distinzione infinita è l'attributo reale; ed è evidente che questo modo d'intendere l'assoluto è assolutamente diverso da quello per cui l'assoluto diventa un *quid* trascendente.

Alla nostra soluzione che attraverso all'esame critico del concetto di simbolo pone la continuità anche là dove si tende a vedere il discontinuo (come tra materia e spirito), può farsi il rimprovero ch'è metafisica, non meno delle altre dottrine da noi combattute. Noi rispondiamo che nè questo è un rimprovero, nè il carattere metafisico della nostra soluzione è logicamente paragonabile a quello proprio delle soluzioni dogmatiche.

La metafisica (non rinnoveremo una *questione di parole*, pretendendo che il positivista la chiami metempirica) è un bisogno invano negato dallo spirito umano. La sospensione del giudizio, innanzi alle questioni più generali e più ardue, può essere una savia norma di metodo, un prudente avve-

dimento, ma non può erigersi a dogma proprio allorchè ad essa si ricorre per evitare il dogmatismo. Nessuno può, nell'intima sua coscienza e nella schietta riflessione del suo pensiero, appagarsi della propria ignoranza; e, infatti, allo stesso modo che lo scettico vien meno alla sua presunta fede, diremo così, negativa, quando, anzichè mantenersi, come dovrebbe, in un rigoroso silenzio, rende ragione del suo scetticismo e discute tutti i problemi; così è fatale, perchè è legge psicologica naturale, che pur nella consapevolezza della propria ignoranza si celi, se pur non si manifesta, la fede in un postulato, l'adesione, benchè timida, a una ipotesi. Non possiamo arrestare in noi, con una assoluta dichiarazione d'ignoranza, la tendenza a completare, sia pure provvisoriamente, il nostro sapere. L'ἐποχή dei pirroniani è una finzione non meno artificiosa che il *credo ut intelligam* dei mistici, perchè è una mutilazione di quell'organismo logico che è, per sè stessa, la razionale conoscenza della realtà. Non si può pretendere di conoscere una parte di questa, senza essere spinti a pronunciare un giudizio universale, ed è universale per sua natura la stessa nostra intelligenza, come dimostra, oltre la lunga storia della metafisica, anche il sapere implicito in ogni religione, dalle più naturali e primitive alle più razionali e civili. Dopo tutto, la causa recondita che mantiene viva nelle religioni la religione, è quella medesima che conserva nei sistemi metafisici la metafisica e, in generale, la filosofia, se questa è,

come s'intende comunemente, un completamento speculativo del sapere scientifico.

La nostra metafisica però, lungi dall'essere dogmatica, s'impronta in pari tempo alla ragione e all'esperienza, avendo per primo suo dato fondamentale la stessa realtà concreta, psico-fisica. Il principio in cui essa s'impernia (la continuità) e l'elemento su cui si concreta (il fatto minimo) non trascendono punto la nozione positiva del reale, anzi risultano dall'analisi della realtà proseguita indipendentemente dal preconcetto metafisico. La nostra dottrina sorge poi sulla base d'una critica della conoscenza, intesa a restituire a questa quel valore che il simbolismo toglie o falsifica. È dottrina metafisica, perchè risponde al problema massimo della metafisica, al problema dell'essenza della realtà; ma quest'essenza non vi acquista il carattere trascendentale che ha nella maggior parte degli altri sistemi metafisici. I limiti della nostra dottrina sono dunque quelli imposti dal metodo positivo, se non è vana presunzione seguirlo anche nell'impresa ardimentosa, ma inevitabile ad ogni spirito libero, della integrazione filosofica della scienza.

Come il simbolismo nell'arte rappresenta la decadenza del sentimento, così nella teoria del conoscere rappresenta la decadenza del pensiero. Nella morale rappresenta l'una e l'altra, ed è doppiamente pernicioso.

Poichè il problema morale è bensì pratico, ma

è anzitutto teorico, chè le leggi dell'azione sono necessariamente teoretiche, tuttociò che scema valore alla dottrina etica speculativa infirma anche la coscienza pratica, impulsiva, del bene.

Il sentimento d'obbligazione è un fatto che ha, come tutti i fatti naturali, una storia propria, formativa ed evolutiva; ha una storia che trascende l'individuo, non l'umanità, e i cui fattori sono i coefficienti del movimento storico della civilizzazione. Concepirlo nella sua origine ed essenza come misterioso e impenetrabile, e assumerlo praticamente come tale, può, se esso è così solidamente formato da non risentire il morso della critica, non avere una triste efficacia nella condotta personale; ma non è per certo astenendosi dalla critica e dogmatizzando sull'inesplicabilità del sentimento di obbligazione, che si dà una base alla scienza morale e alla condotta una guida. Se la Morale deve avere per fine di dirigere la condotta illuminando il pensiero, non può fare dell'autorità della coscienza morale un postulato intollerante di ogni dimostrazione razionale. Questo dogmatismo, che può essere innocuo, ma può anche essere perniciósissimo, importa nella morale la stessa conseguenza logica che nella scienza; importa, insomma, lo scetticismo, al comparire del quale sulla soglia della coscienza morale svanisce la fede più valida della vita, la fede nel bene e nel dovere.

Il sentimento di obbligazione è simbolo della storia della sua formazione, non d'un'arcana potenza che lo imponga dall'alto o lo insinui dal

basso; esso è un potere per sè stesso, formatosi lentamente, al quale contribuiscono forza di conservazione ed energia di sviluppo infiniti fattori, tra cui sono massimi nell'individuo la ragione e il sentimento e, nella società, il suo stesso ordinamento; le tradizioni, le svariate istituzioni. È dunque un *continuo* psicologico e un *continuo* storico, come per altro rispetto, se ne rintracciamo le più profonde radici, è un continuo biologico e fisico. La continuità sua è la continuità stessa della psiche individuale e della psiche sociale; è la continuità della storia umana, di cui risente nelle sue manifestazioni le varie influenze (1).

(1) A. Fouillée deriva il diritto, e anche il dovere, dall'essere categoricamente certo che noi non possiamo contraddire alla relatività della nostra conoscenza. « Puisque nous ne *savons* pas le fond de tout, ni par conséquent le fond du bien même, il est irrationnel d'agir comme si nous avions pénétré ce fond, comme si nous étions certains, par exemple, que le plaisir, l'interêt, la puissance sont quelque chose d'absolu, la réalité fondamentale et essentielle, le dernier mot et le secret de l'existence. La limitation de l'égoïsme sensible sort donc logiquement de la limitation même de la connaissance sensible. Telle est la condition rationnelle de la moralité en général » (*Critique,* già cit., pag. 391). Da ciò il Fouillée deriva una prima massima, l'*Abstine,* che è la formula del diritto puro: i limiti del pensiero conoscitivo devono diventare i limiti dell'attività, le restrizioni la cui regola è la giustizia. « Être qui n'a pas point la science absolue, ne pratique pas l'absolutisme envers tes semblables; ne dogmatise pas en pensées et en actes » (op. cit., pag. 394). Il diritto si traduce pertanto in una « sospensione di giudizio ».

Il bene, oggetto d'obbligazione, sorge esso pure per la continuità dell'individuo con sè stesso e con la società, e si svolge per il multiforme sviluppo

---

Quanto al dovere, esso trae la sua eccellenza dalla stessa incertezza da cui nasce il diritto, ed è « une spéculation sur le sens du mystère universel et éternel »: si esprime nel motto: *Agisci*. Esso è disinteresse attivo, amore, fratellanza; è sacrificio a cui apre la via, come al diritto, la relatività della conoscenza, e ritrae poi il suo vigore pratico da una nativa, radicale bontà degli uomini, dal Fouillée posta in luogo di quella cattiva volontà originaria, di quella libertà viziata di cui parlano i teologi: l'interesse egoistico non sarebbe che il decadere di una volontà essenzialmente buona e disinteressata.

Noi osserviamo: come può diventare elemento essenziale di moralità e di giustizia una pura incognita? Come può essere accessibile all'azione ciò che è inaccessibile al pensiero? Come può determinare l'attività ciò che, in quanto inconoscibile, è assolutamente indeterminato?

La coscienza del dovere e del diritto sorge, a nostro avviso, da ciò che sappiamo di noi stessi e, per naturale analogia, degli altri, non da ciò che ignoriamo: l'ignoranza giustificherebbe indifferentemente il bene e il male, il giusto e l'ingiusto. Che se v'è una ragione per cui si preferisca il bene al male, il giusto all'ingiusto, questa sarà una ragione positiva, una credenza, fosse pure dubbiosa, non mai un *non-so,* come vorrebbe il Fouillée. E la credenza, infatti, che ci determina al rispetto e all'amore (credenza che dovrebbe essere convinzione illuminata e sicura) è quella che nasce dall'esperimento della convivenza, per cui sentiamo gli altri in noi stessi e noi stessi negli altri: è la credenza equivalente al sentirci solidali e al conoscere le ragioni di fatto di questa solidarietà. Se non si comprendesse il dolore (il quale non ha un fondo, ma è un *fatto* il cui fondo, se mai, è la coscienza), non

e il vario concretarsi di questa continuità nella storia umana. Non è un *quid* trascendente, una unità a sè, un discontinuo. Il solo fatto ch'esso è concepito e attuato in forme svariate, attesta la sua immanenza nell'inviluppo sociale e la sperimentalità che n'è il carattere intrinseco. Un'entità trascendente non può diventare norma pratica di condotta, se non a condizione che cessi d'essere trascendente, per subire il contatto dell'intelligenza e della sensibilità individuale, l'attrito della convivenza, il lievito della storia, la discussione critica, lo sviluppo pratico. La relatività del bene è condizione del bene, come la relatività della conoscenza è condizione della conoscenza; il bene in

si avrebbe nessuno stimolo alla beneficenza, se si eccettui il calcolo, che esclude la vera moralità. Nè maggior forza avrebbe il rispetto, intrinseco al diritto, se l'*abstine* non fosse che « le pendant » della sospensione del giudizio. È invece il giudizio della personalità altrui che giustifica il diritto, giudizio positivo, non negativo. Questo giudizio rende compiuta sia la morale, sia il diritto, se l'una e l'altro devono rappresentare tutto l'uomo, non esclusa la ragione: la sospensione di giudizio implicherebbe l'esclusione dalla morale e dal diritto della ragione, che n'è invece un elemento essenziale. Nè a spiegare il dovere e il diritto occorre avanzare delle ipotesi, ottimistiche o pessimistiche, sulla natura originaria degli uomini. La storia c'insegna che, qualunque sia l'uomo per natura, la ragione e la conoscenza progredirono continuamente, elevando a sfere sempre più alte anche la morale e il diritto, ed è certo che la loro azione si dovette assai più al contatto immediato degli uomini, che non alle speculazioni metafisiche sul feudo assoluto dell'uomo e delle cose.

sè, trascendente, è un simbolo vuoto, una finzione metafisica, a cui è assurdo riconoscere il gran merito di salvare la morale.

È una teoria del pari erronea quella che fa del bene una qualità intrinseca nelle cose o negli atti, erronea non meno della credenza volgare che le qualità sensibili, quali il suono, la luce, il calore, siano inerenti alle cose. Il bene non è nelle cose, nè propriamente negli atti, ma è, come il vero, nella coscienza, ed è per questa sua immanenza che si costituisce, con la coscienza morale, quella condizione d'ogni morale che è la responsabilità. Per essa la ragione individuale e la stessa morale teoretica possono influire, positivamente o negativamente, sulla condotta; per essa è possibile che l'ideale etico si affermi con le attrattive che gli conferiscono il progresso storico dell'umanità e la coscienza (che altrimenti sarebbe fallace) che l'uomo possiede del proprio potere speculativo e pratico.

Ma come — si può obbiettare — l'individuo è giudice ed esecutore responsabile dei suoi atti, se egli non è che un anello della catena universale, così che l'essere suo (il suo giudizio come la sua azione) si legano con un vincolo necessario alla storia e, più specialmente, alle condizioni del suo nascere e del suo esistere? Al minaccioso e tante volte rinnovato problema noi risponderemo che l'essere dell'individuo è anche nel suo morale sviluppo, il quale ha per movente massimo la cosciente potenza dello stesso pensiero, del senti-

mento e del volere. L'uomo non è una formazione inerte, cieco mancipio di forze brute; è una persona, non una cosa; e come all'intrinseco potere di sviluppo del germe e all'aggiungersi di nuovi elementi, nell'aria e nel suolo, devesi il nascere e il prosperare della pianta, così ai molti elementi che l'uomo si appropria e al potere suo, cosciente e volontario, di trasformarli, devonsi la sua coscienza morale e la sua morale condotta. In lui dunque non vi sono soltanto effetti, ma anche cause; non soltanto atti, ma intenzioni e fini. Nella storia egli è un fattore dinamico, non un semplice spettatore; è il soggetto cosciente della continuità storica, che sussiste per lui come, per altro rispetto e pur parzialmente, egli sussiste per essa. La comprensione del bene non è sterile osservazione, ma, se si compie nell'unità psichica, normale, dell'uomo sociale, diventa altresì sentimento e volere, ossia forza viva, capacità di ragionare e di volere, azione effettiva. Nè in tutto questo processo psicologico e morale, individuale e storico, è illusoria la coscienza della responsabilità. Basta a questa, nelle condizioni normali, lo stesso sentimento di essa, questo sentimento avendo forza di direzione, impulsiva e inibitoria (1).

Il sentimento del bene è obbligazione razionale, perchè razionale, e non soltanto fisica, è propriamente la responsabilità. E razionale è infatti la

(1) Cfr. la mia *Teoria dell'utile,* capitoli VII e IX della parte I e § III del capitolo IV della parte II.

sua manifestazione nella coscienza dell'individuo, per la ragione e il sentimento. Anche se il comando apparisce assoluto, l'analisi del sentimento morale ne attesta gli elementi, le condizioni di formazione, insomma la relatività. Questa relatività nel fatto morale dev'essere rispecchiata anche nella dottrina morale, se si vuole dare a questa un carattere scientifico. Non si può erigere una scienza morale al di sopra della coscienza morale, al di là del fatto psicologico e storico, individuale e sociale. Lo stesso *Imperativo* di Kant è, in ultima analisi, ipotetico, perchè il rispetto della legge viene necessariamente a subordinarsi non tanto al valore assoluto e universale della legge morale, quanto alla condizione del valore della personalità propria, rappresentata dall'autonomia del volere.

La continuità del pensiero e del sentimento con l'atto compie la figura morale dell'atto, costituendo il valore etico dell'intenzione e quindi l'imputabilità: la continuità dell'atto col pensiero che ne succede compie, con la sanzione interna, quella esterna, ed è mezzo efficace di educazione. La continuità, poi, del sentimento morale con i fattori etnici, storici, biologici e fisici, mentre da un lato può scemare la responsabilità, d'altro lato la conserva e, anzi, l'accresce, perchè l'azione dell'uomo non è educativa e, quindi, responsabile solo in quanto si riversa sul pensiero e sul sentimento, ma anche in quanto influisce sulle condizioni individuali e sociali, statiche e dinamiche, del pensiero e del sentimento. L'uomo è responsabile della

stessa eredità ch'egli lega alla sua discendenza, eredità biologica e psicologica, intellettuale e morale, individuale e sociale.

La nostra dottrina non si sottrae dunque alle esigenze teoriche e pratiche della morale, ma vi soddisfa per la sostituzione della realtà viva e vera dell'uomo sociale a ogni simbolo metafisico o religioso. Si attiene non all'uomo in sè, nè a un suo contrapposto, all' uomo-fenomeno, ma all' uomo reale, all'uomo di fatto, della vita e della storia (1). Nè essa riguarda la continuità psicologica e sto-

(1) Per E. Kant le nostre azioni sono necessarie, perchè i loro antecedenti nel tempo sono *passati* e quindi non sono più in nostro potere; noi dunque come uomini-fenomeni non siamo liberi. La libertà occorre quindi rintracciarla fuori del tempo, al di là dell'uomo-fenomeno, nell'uomo-*noumeno*, che solo può essere libero. In questo ha la sua radice, la sua ragion d'essere, la morale, di cui la libertà, col merito e la colpa, è un necessario presupposto.

Donde deriva però al *noumeno* il motivo del peccato? Necessariamente dalla sensibilità, ch'è temporale. Ora, come può l'uomo-*noumeno*, s'è fuori del tempo, sentire l'azione dei motivi temporali, sensibili? Occorrerà che l'uomo-*noumeno* cessi almeno per un momento d'essere *noumeno*, per depotenziarsi diventando fenomeno. Ma dunque è nella realtà del tempo la possibilità della determinazione etica, ossia la base naturale della morale; nella realtà del tempo, o, per dire altrimenti, nella concreta successione dei fatti, in cui si esplica l'energia non pure fisica, ma anche psicologica e razionale dell'uomo. Il fatto etico è nel perenne divenire una produzione immanente, per cui l'uomo completa sè stesso, costituendo e accrescendo il proprio valore.

rica dell'uomo e del fatto morale solo in astratto, bensì anche ne' suoi momenti minimi. E quanto è fecondo di importanti conseguenze teoriche e pratiche questo principio!

Chi non vede oltre la forma, al di là del simbolo, non può penetrare l'essenza dell'atto morale. Questo è in sè molteplice e i suoi elementi hanno i caratteri del prodotto, cioè sono pur essi morali. Anche ne' fatti minimi v'è una responsabilità, nè può prescindere da questa considerazione chi coordina i suoi atti a un fine morale e vuol evitare verso sè stesso e gli altri i giudizi parziali ed ingiusti. Un fatto minimo può avere nella vita morale dell'individuo e d'un popolo un'importanza massima, perchè nella sua continuità con gli altri fatti può risolvere un momento etico e storico. Ai fatti minimi deve intendere la mente del moralista e dello storico, dell'educatore e dell'uomo di Stato; ad essi deve rivolgere la calma riflessione chi vuole economizzare nel miglior modo e più utilmente dirigere la propria attività. Fuggire l'analisi equivale a sminuire, con la propria ragione, sè stesso; è pusillanimità e inerzia che può tradursi nell'immoralità e nell'ingiustizia.

Il vero oggetto della scienza morale sono dunque l'uomo reale e il fatto concreto, massimo e minimo; il fatto, differentemente dal simbolo, è sufficiente a sè stesso ed è l'ambiente naturale della scienza e della morale. L'idealità etica deve sorgere sulla base di questo oggetto, dalla realtà viva e vera quale si condensa nella piena e vigorosa

coscienza personale. L'adesione a un principio trascendente o il moto cieco del cuore potranno contribuire a conservare la moralità e anche a dare incremento al progresso morale, ma non possiamo riporre in questi atteggiamenti dello spirito l'ultimo principio della condotta. La realtà vera, da cui trae origine e forza imperativa l'idealità etica, non può essere che l'uomo stesso, sociale, nel suo duplice aspetto psicologico (intellettuale e sensibile) e storico. La stessa storia è infatti una produzione etica e psicologica, e la coscienza di essa è sentimento di perfettibilità.

Nella storia l'individuo perpetua sè stesso, il suo pensiero e la sua azione: alla storia egli dunque deve consacrare i suoi fini. Il pensiero è immortale e la luce del vero e del bene non si spegne neppur quando paiono addensarsi più fitte le tenebre dell'errore e del male. Perchè dunque l'individuo circoscriverà, coi limiti del presente e del suo proprio Io, le sue aspirazioni e il fine delle sue opere? L'ala del tempo travolge bruscamente gli individui, ma il loro pensiero, fattore primo della storia, si accende in altri individui all'infinito, irraggiandosi sempre più lontano; la loro volontà sopravive e si svolge in nuovi ritmi. Se la forza del tempo non avesse virtù rigeneratrice e non sentissimo, nella fugacità d'un istante, il fascino dell'eterno, a qual pro l'umanità celebrerebbe i trionfi dell'idea scientifica e morale? E perchè mai tanto fervore di pensiero e d'azione?



